مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الرابعة عشرة | **العدد ٥٥** | **شتاء ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م**

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان

هاتف: 707361-1-961+/ **فاكس**: 311183-1-961+

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: **ISSN 1729-4193**

مستشارو التحرير

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

or

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

محتويات العدد

كلمة التحرير

● الأسرة منبع القيم	فتحي حسن ملكاوي	٥

بحوث ودراسات

● مشروع الإسلام الحضاريّ: المفهوم والغاية والمرتكزات "رؤية نقدية"	قطب مصطفى سانو	١١
● الاستشراق في فكر محمد أركون بين الشعور بالمديونية والرغبة في التجاوز	الحسن العباقي	٤٧
● التمايز وإشكال التفاعل مع واقع الجفاء في الفكر المقاصدي	إسماعيل الحسني	٧٥
● العلاقة بين الإنسان والجان كما يصورها القرآن "دراسة قرآنية"	جمال محمود أبو حسان	١٠١

قراءات ومراجعات

● مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية/ تأليف: عبدالنور بزا	عبد الرحمن الكيلاني	١٣٧
● دفاع عن الإسلام/ تأليف: المستشرقة الإيطالية لورا فيشيا فاغليري	عماد الدين خليل	١٥٧

تقارير مؤتمرات

● ندوة المنهج النقدي في القرآن الكريم والمراجعات النقدية للتراث الإسلامي	سعيد شبار	١٨١
● الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية	مكتب الأردن	١٩١

عروض مختصرة	أسماء حسين ملكاوي	١٩٩

استكتاب

● الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: رؤية معرفية ومنهجية		٢١٧

كلمة التحرير

الأسرة منبع القيم

فتحي حسن ملكاوي

أشَرْنا في كلمة التحرير للعدد السابق من هذه المجلة (العــدد ٥٤) إلى تصــنيفات عديدة لفئات القِيَم، فثمَّة قيمٌ للحكم والسياسة، وقيمٌ للاقتصاد إنتاجاً واســتهلاكاً، وقيمٌ للمجتمع والأسرة، وقيمٌ للعِلْم والتعلّم، وهكذا. ونؤكِّد هنا أنَّ الرؤية الإسلامية تفرضُ التوازنَ والتكامل في أهميَّة هذه الفئات، وعلى هذا فإنَّ عملية التصنيف لا تُعلي فئةً من القيم على حساب أخرى، وإنَّما تفيد في تعيين موضوع البحــث وحــدوده، لِوَضْعه في بؤرة الاهتمام أثناء دراسته. وعندما يتمُّ اختيارُ موضوعٍ للدراسة يتمُّ تسويغُه عادةً بالإشارة إلى أهميته في مرحلة محددة، والأولوية الــتي يحملــها بالموازنــة مــع موضوعات أخرى، وخطورة التقصير في شأنه، والنتائج المترتبة على الجهد المبذول في الاهتمام به.

وفضلاً عن محاولة فهمنا للقيم في نظام الإسلام في مجالات عديدة، فإننا نســتطيع أنْ ننظر إليها في مستويات متعددة؛ وبذلك نحدد مجموعة مــن القــيم في المســتوى الأعلى، وتنبثق عنها مجموعات من القيم في مستوى أدنى، وهكذا. فشيخنا العلــواني[1] مثلا رأى أن القيم الحاكمة العليا في الإسلام هي: التوحيد والعمران والتزكية؛ توحيد الخالق، وعمران الكون المخلوق، وتزكية الإنسان المستخلف في الكون. فالإنســان، المخاطب بالوحي الْمُنَزَّل من الإله الخالق الواحد، يؤمن بوحدانيته، ويقر بالعبودية لــه، ويوظف طاقته العلمية والعملية في إعمار الكون، وبناء الحضارة، وترقية الحياة البشرية على الأرض، وهو بذلك يتحقق بمقصد التزكية، تطهيراً وتنميةً لنَفْسِه ومالِه وعلاقاته.

وإذا كان توحيد الله الخالق يقتضي تتريهه عن التعدد والمثيــل، فــإنَّ الإنســانَ المخلوق، مثله مثل سائر المخلوقات، يتعدد في خصائص وصفات كثيرة، منها اللــون

---

[1] العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١م، ص١٥١.

والعرق واللغة، لكن أهم خصائص التمايز والتعدد في خَلْق الإنسان وسائر الأحياء تمايز الذكور والإناث، فالإنسان ذَكَرٌ وأنثى، والحياةُ البشرية على الأرض قامت وتواصلت أجيالها عن طريق العلاقة الزوجية بين رجل وامرأة، وإنجاب الأولاد والبنات، في أُسَر تتوالى جيلاً بعد جيل، دون أن تخرم التوازن العددي بين الذكور والإناث.

فكيف نفهم القيم التي أعْلَت إنسانية الإنسان، وحفظت تَوَاصُلَ المجتمع البشري وانتشاره على سطح الأرض، وإقامته للعمران والحضارة؟

تحدَّث القرآنُ الكريم عن بداية خلق الكون، وتحدَّث عن خلق الإنسان ذكراً وأُنْثى، وتحدَّث عن التزاوج وتكوين الأسر والقبائل والشعوب. وتحدَّث عن التكوين النفسي للرجل والمرأة وعن المشاعر المتبادلة بينهما، والقيم التي ينبغي أن تحكم هذه العلاقة. ومع أنَّ حديث القرآن الكريم يوفر للباحث صورة عما كان يحدث في تاريخ البشر، تكفي لفهم منظومة القيم التي سادت في مراحل هذا التاريخ البشري، أو التي كان يجب أن تسود، فإنَّ الفكرَ البشري المدوَّنَ قد رصد نظريات عديدةً في تفسير طبيعة القيم والأخلاق، ومعظمها نظرياتٌ ضَرَبَتْ في متاهات الضلال، وملأت مجلدات من الكتب، وشغلت قاعات التدريس في المدارس والجامعات ولا سيما تحت عنوان الفلسفة، من عهد اليونان، ومروراً بالقرون الوسطى، وانتهاء بنظريات الحداثة وما بعد الحداثة!

وسوف لن ننشغل في هذا المقام باستعراض التاريخ الطويل لهذه الدراسات، ونكتفي بإشارة سريعة إلى لون من الدراسات الحديثة في موضوعات القيم والأخلاق، تصنَّفُ ضمن تيارات ما بعد الحداثة، وهي تلك المعبرة عن الاتجاه النسوي[٢] Feminism. ويرى هذا الاتجاه أن النظريات الأخلاقية السائدة، مثل الأخلاق الكانتية، والنفعية، وأخلاق الفضيلة الأرسطية، تعجز عن تفسير طبيعة القيم والأخلاق الإنسانية؛ ذلك أنَّ معظم هذه النظريات في أحسن الأحوال يخدم نظريات أخلاقية جاءت نتيجة "تفاعلات قانونية وسياسية واقتصادية، بين ناس غرباء بعضهم عن بعض

[٢] هيلد، فيرجينيا. **أخلاق العناية**، ترجمة ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة رقم ٣٥٦، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أكتوبر ٢٠٠٨م.

-نسبيا- حالما توجد ثقة كافية تؤهلهم لأنْ يشكلوا كياناً سياسـياً." وتـرى هـذه النظريات أنَّه "كلما ازداد تفكيرنا في قضايا القيم والأخلاق تجريداً ازدادت صحة هذا التفكير ونزاهته." ومنْ ثَمَّ فإنَّ النظرية الأخلاقية في الاتجاه النسـوي تعيـب علـى النظريات الأخلاقية السائدة المشار إليها مفهومها المتطرف للقواعد العقلانيـة الكليـة وللفرد الأناني، كما تعيب عليها طابعها الذكوري الذي يتجاهل التجربة النسوية.

والمعروف أن الحركة النسوية ظهرت في نهاية القرن العشرين في صورة "حركـة ثورية تهدف إلى قلب ما يَعُدُّه كثيرون أقوى هرم محصَّن في أيّ مكان، هرم الجـنس، ولاؤها الأول هو لمساواة النساء،" وتفترض أن الاهتمام بـ "التجربة النسوية أدى إلى نقد جوهري للنظريات الأخلاقية التي كانت سائدة، وإلى حد كبير ما زالت سـائدة، وإلى اتجاهات نسائية بديلة للأخلاق."[٣] صحيح أنه "ليست هناك نظرية أخلاقية نسوية واحدة فقط، ولكن يوجد عدد من الاتجاهات تشترك في وَعْد أساسيٍ للتخلص مـن الانحياز الجنسي في التنظير الأخلاقي وغيره."[٤] و "من بين أوضح المواقف التي تتبناهـا النظرية الأخلاقية النسوية القول بأن حذف تجارب النساء الأخلاقية غير معقـول...، وأن البحث النسوي في مجال الأخلاق قد طوّر ما يمكن أن نضعه بأفضل وصف علـى أنَّه أخلاق العناية."[٥]

ولعلَّ "أخلاق العناية" هو أحدث المفاهيم التي أصدرها الاتجاه النسوي في مسائل القيم المتعلقة بالعلاقات بين أفراد الأسرة. وهذا المفهوم يجعل هذه العلاقات مثل سائر العلاقات الأخرى في المجتمع، بما في ذلك علاقة الطبيب والمريض، والدائن والمـدين، والحاكم والمحكوم؛ فهي علاقاتُ أفراد يحتاجون إلى العناية، وآخرين يستطيعون تقـديم هذه العناية، وبذلك تتحقق مصالح الجميع، وترى "أننا سنتحمل كثيراً من مسؤولياتنا من دون حريَّة، لكنها تُفرض علينا عن طريق المصادفة نتيجة لانغراسـنا في سـياقات عائلية واجتماعية وتاريخية." أخلاق العناية إذن هي منظومة القيم التي تعتني بالعلاقات بين الأفراد، وتعرَّف بوصفها نظاماً من التصورات والأفكار التي تنشأ عـن ممارسـة

[٣] المرجع السابق، ص٣٤-٣٥.
[٤] المرجع السابق، ص٣٧.
[٥] المرجع السابق، ص٩٠.

العناية "وهي جزء عضوي من هذه الممارسة، واستجابة لمتطلباتها المادية، وبصورة بارزة تلبي الحاجات."[٦]

وقد خضعت النساء على مدر التاريخ لصور قاسية من استغلال صفة الأنوثة فيهن، وَكُنَّ يَقُمْن بمعظم أعمال العناية من دون أجر، ذلك "أن الأنوثة Femininity تجعل من النساء كائنات اعتنائية Carers، وهذا يساهم في تقييد المرأة ويدفعها إلى أن تقبل توزيع العمل وفق الجنس." وتتضمن الثورة النسوية رفض السيطرة الذكورية، ولذلك فإن "أخلاق العناية يجب أن تمارس في ما بعد المجتمع الأبوي."[٧]

وإذا كانت النظريات الفلسفية الحداثية قد سلكت مسالك خبط عشواء في تحديد علاقة الرجل بالمرأة، بعيداً عن مقتضيات الفطرة التي فطر الله عليها كلاً منهما، وبعيداً عن متطلبات التكوين الأسري الذي يمثل الوحدة الأساسية في بناء أي مجتمع بشري، فإن نظريات ما بعد الحداثة من: بنيوية، وتفكيكية، وعدمية، وتأويلية وغيرها، فضلاً عن النسوية التي أشرنا إليها آنفاً، قد أعادت بناء مفهوم الزوجية في الحياة البشرية وأعادت تعريف الأسرة بصورة تتجاوز فيها متطلبات البقاء والتواصل البشري، ممّا يهدد صورة ذلك الكيان الأسري الذي عرفته البشرية على مر العصور، منبعاً لكل القيم الفاضلة.

فلقد كانت الأسرة كما أرادها الله منذ بدء الخلق، قيمةً في حدّ ذاتها، تختزن أرفع القيم وأزكاها، حين خلق الله سبحانه من النفس الإنسانية الأولى زوجَها، ليسكُنَ إليها، وجعل بين الزوجين قيم المودَّة والرحمة، ثم كان منهما البنون، عنصراً أساسياً في زينة الحياة الدنيا، وجعل قيم البر، والإحسان، والقول الكريم، وخفض الجناح من الرحمة، أسس العلاقة بين الأبناء والوالدين.

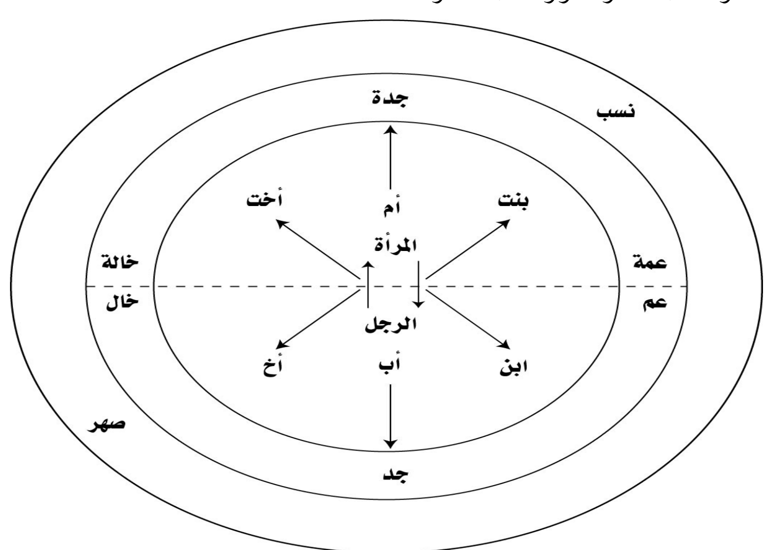
وحين يبدأ تكوين الأسرة، من لقاء رجل بامرأة، تأخذ قيم الرجولة والأنوثة بالتحقق من هذا اللقاء، فللرجولة في الأسرة قِيَمُها: قيمُ العناية والرعاية، وقيم القوامة والمسؤولية، وقيم القوة والمروءة، قيمٌ كامنة في شخصية الرجل لا تأخذ حظها من النمو والظهور والاكتمال إلاّ بلقاء الرجل بالمرأة، في بيت الزوجية وفي رحم الكيان

[٦] المرجع السابق، ص٢٢-٢٣.
[٧] المرجع السابق، ص٢٩.

الأسري. فهذا الرجل تكتمل عناصر الرجولة في شخصيته عندما يمر بمراحل التكوين الأسري كلها؛ فيكون ابناً لتنمو قيم البنوة في شخصيته، ويكون أخاً لتنمو قيم الأخوة في شخصيته، ويكون أباً لتنمو قيم الأبوة في شخصيته، ويكون كذلك عمّاً وخالاً وجدّاً، فهل ثَمَّة مكان لتنمو قيم الرجولة هذه إلا في داخل الأسرة الصغيرة، والأسرة الممتدة؟

وكذلك هي أنوثة المرأة، منبع لقيم عظيمة الشأن، فهذه الأنوثة مستودع للقيم الجمالية والأخلاقية والاجتماعية؛ قيم جمالية مادية ومعنوية، وقيم أخلاقية تفيض بالرحمة والحنان، وقيم اجتماعية تفيض بالرعاية والحماية والتدبير. ولا تكتمل عناصر الأنوثة في شخصية المرأة حتى تمر في مراحل التكوين الأسري كلها، فتكون ابنة، وتكون أختاً، وتكون أماً، وتكون عمة وخالة وجدَّة، فكيف تكتمل عناصر الأنوثة إذا لم نكن في داخل الأسرة الصغيرة والأسرة الممتدة؟

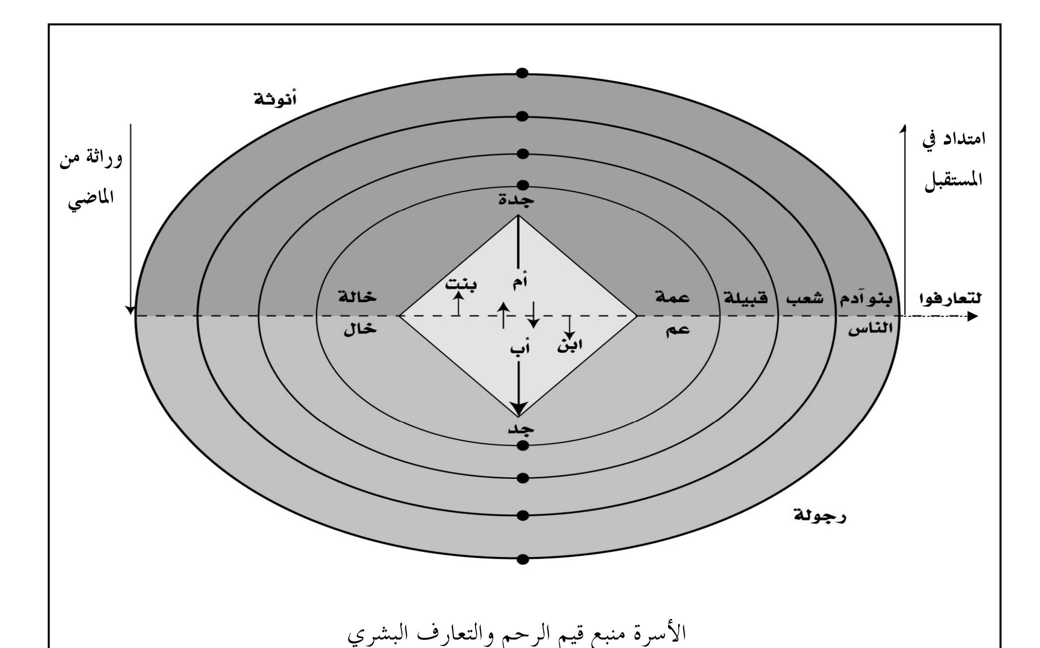
وكل عنصر في الأسرة مصدر عظيم للقيم، فالأنوثة قيمة، والرجولة قيمة، والبنوَّة قيمة، والعمومة قيمة، والخؤولة قيمة، وهكذا.



قيم الأنوثة والرجولة في الأسرة النووية والأسرة الممتدة

وهكذا تختزن الأسرة قيم النسب في صلات البشر ببعضهم، فللرجل نَسَبُهُ وللمرأة نسبُها، ويلتقي النَسَبان في تكون الأسرة الجديدة. ثم تتسع دائرة النسب بالمصاهرة، فتمتد علاقات الناس لتكوين القبيلة، وتستمر علاقات النسب والمصاهرة في داخل

القبيلة، وبين القبائل، لتكوين الشعوب، وكلها عمليات امتداد واتصال بين أفراد الجنس البشري، انطلقت من لقاء رجل وامرأة فتعارفا، ربما في عرفات، فكانت الأسرة الأولى، أسرة آدم وحواء، ثم كانت القبائل والشعوب والأقوام والأمم على اختلاف أعراقها وألوانها ولغاتها، وما كان كل ذلك إلا لأجل التعارف. وصدق الله العظيم: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ..﴾ (الحجرات: ١٣)



الأسرة منبع قيم الرحم والتعارف البشري

الأسرة النووية يمثلها مربع ذو أضلاع وزوايا تعبيراً عن الضمّ والتحديد

الأسرة الممتدة تمثلها دائرة تعبيراً عن الفضاء الذي يتسع ليتحول إلى قبائل وشعوب، الدوائر مضغوطة من الأعلى والأسفل تعبيراً عن التقارب في النسب والجدود، وممتدة عن اليمين واليسار تعبيراً عن التمدد والاتساع عن طريق النسب والمصاهرة. التعارف ينطلق من تعارف الرجل والمرأة في الأسرة الصغيرة ليخترق جميع الأطر لأنّه مقصد الاجتماع البشري كله.

بحوث ودراسات

مشروع الإسلام الحضاريّ: المفهوم والغاية والمرتكزات "رؤية نقدية"

قطب مصطفى سانو[*]

مدخل معرفي: المسألة الحضارية:

ثمة همّ من الهموم الفكريّة والمعرفيّة والعلميّة التي لا تفتأ تملأ -بضراوة شديدة- جوانح أولئك الغيارى من أبناء الأمة، ولا تبرح تشغل -بعمق- أذهان المصلحين وأفكارهم، إنّه همّ استعادة تلك العافية الحضاريّة، والإمكان الحضاريّ، والنهوض الحضاريّ، والمشاركة الحضاريّة، والوراثة الحضاريّة التي كانت ذات يوم للأمّة الغرّاء إنقاذاً للبشريّة جمعاء مما تعانيه من قلق فكريّ، واضطراب منهجيّ، وضنكٍ معيشيّ، وتفكك اجتماعيّ، فضلاً عن ذلك الانفلات العارم للأمن والأمان والاستقرار.

ولئن كانت الغاية المرجوة من نشوء الحضارات وقيامها تتمثل في توفير الأمن الفكريّ، وضمان الأمان المعرفيّ، وتوطيد الاستقرار الاجتماعيّ، وتعميم الرفاهة المعيشيّة، وبثّ ثقافة السلم وروح السلام، وإشاعة الرحمة والمودّة في الأرجاء، بل لئن كانت المهمّة الأولى للحضارات إحقاق الحقّ، والقضاء المبرم على جميع أشكال الغلو والاستبداد والاستعباد، فإنّ الحضارة السائدة اليوم لا نخالها تمكنت -حتى هذه اللحظة- من تحقيق تلك الغايات الحضاريّة المنشودة، ولا نحسبها قادرة في الأيام القادمات على تحقيق المهام الحضاريّة القارّة، ذلك لعدم تمثلها تلكم القيم والمبادئ والمنطلقات التي تعصم الحضارات من الجور والاستعلاء!

---

[*] عضو منتدب بمجمع الفقه الإسلامي الدوليّ، وأستاذ أصول الفقه والفقه المقارن في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ووكيل الجامعة لشوؤن الابتكارات العلمية والعلاقات الدوليّة. drsano@hotmail.com

ولئن أقام الإسلام ذات يوم حضارة سعدت البشريّة والكائنات في ظلّها، ورفرفت تحت رايتها تلك الآمال الحضاريّة، ولئن قامت وانبثقت تلك الحضارة عن وعي عميق بتلك القيم الحضاريّة العليا، وعن تطبيق رشيد للمبادئ الحضاريّة السامية التي رسمها كتاب الله المجيد وسنّه نبيه الكريم، فإنّ الأفول المشؤوم لذلك الوجود الحضاريّ للأمة يعود -في خلدنا- إلى اختلال فهم الأجيال لتلك القيم الحضاريّة الرصينة، وإلى انعدام الالتزام الذاتي والموضوعيّ بتلك المبادئ الحضاريّة، فضلاً عن غيابٍ مؤلم لذلك الغذاء الهانئ الموجّه للحضارات والمتمثل في الفكر النير والعمل الصالح.

وتأسيساً على هذا، فإنّ هذه الدراسة تروم تحرير القول في المسألة الحضاريّة، وسبل استعادة الأمة تلك العافية الحضارية التي افتقدتها، منطلقين في هذا الطرح من ذلك المشروع الحضاريّ الذي تبنته دولة ماليزيا لتحقيق هذا الأمل الذي طال انتظاره. وبطبيعة الحال، ليس من ريب في أنّ ثمة أهميّة في تبني دولة إسلاميّة بمنزلة ماليزيا لهذا المشروع النهضويّ التنمويّ، وذلك انطلاقاً مما تشهده ماليزيا من نهضة علميّة وتقنية شاملة، تعدّ محلّ فخر واعتزاز لجميع المسلمين في أنحاء العالم.

وتتكون هذه الدراسة من مدخل معرفي وثلاثة مباحث أساسيّة؛ إذ عُني المدخل المعرفيّ بحديث مقتضب عن المسألة الحضاريّة وموقع الأمة في المرحلة الراهنة، وأما المبحث الأول، فتناول بالتحقيق مصطلح الإسلام الحضاريّ مفهوما وغاية، وتصدّى المبحث الثاني لتحرير القول في أهمّ مبادئ الإسلام الحضاريّ كما تطرحها دولة ماليزيا، وتناول المبحث الثالث تحليلاً لمرتكزات مقترحة لمشروع الفهم الحضاريّ للإسلام.

لئن كان من المتفق عليه بين المعنيين بالمسألة الحضاريّة أنّ كلّ الحضارات الإنسانيّة لا بدّ لها من أن تمرّ بدورتي الميلاد والأفول، انطلاقاً من سُنّة التدافع والتداول التي أرادها خالق الكون وبارئه مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ،﴾ (آل عمران: ١٤٠) فإنّ الحقيقة التي لا يمارى فيها هي أنّ

حضارة الأمّة الإسلاميّة لا تزال تعيش اليوم حالة أفول منذ قرون، والخشية المسؤولة أن يطول الغياب الحضاريّ للأمّة، وأن تعجز عن استعادة دورها الحضاريّ عند الدورة الحضاريّة القادمة.

وما دامت حضارة الأمة قد أفلت منذ قرون، فإنّه من الممكن أن تشرق حضارتها من جديد، إذ إنّ الحضارة إذا أفلت في مكان، فإنّها تظهر في مكان آخر، غير أنّ ظهورها في ذلك المكان الآخر يتوقف على مدى توافر ذلك المكان على المؤهّلات الحضاريّة المتمثّلة في التزامها بالقيم الحضاريّة وتفعيلها العمل بالمبادئ الحضاريّة. والأشدّ من هذا، أنّ الحضارة المعاصرة الغالبة اليوم "...تحاول السيطرة على المشرق والمغرب معاً لتكون الحركة الحضاريّة في إطارها، بل لعلّها تحاول هضم الحضارات جميعاً، والتقوّي بها، وصبغها بصبغتها الحضاريّة... ."[١]

ولعل من المتفق عليه أيضاً بين مؤرخة تاريخ الحضارات والعمران البشريّ[٢] أنّ "دورة الحضارة تبدأ حين تدخل التاريخ فكرة دينية معيّنة، وتنتهي حين تفقد الروح هيمنتها على الغرائز، ولكن الإنسان قبل بدء دورة من الدورات الحضاريّة، أو عند بدايتها يكون في حالة سابقة للحضارة، وفي نهاية الدورة يكون قد تفسخ حضاريّاً، ودخل في عهد ما بعد الحضارة، وأن إنسان ما قبل الحضارة يظل على استعداد للدخول في دورة الحضارة إذا آمن بفكرة معيّنة، أما إنسان ما بعد الحضارة، فإنّه لن يكون قادراً على إنجاز عمل حضاريّ جديد إلا إذا تغير جذريّاً، ويجعل من إعادة البناء الحضاري أمرا ممكن التحقيق."[٣]

---

[١] حسنة، عمر عبيد. **الوراثة الحضارية**، دمشق: المكتب الإسلامي، طبعة أولى، عام ٢٠٠٣م، ص٥٣.

[٢] ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، القاهرة: دار الفجر للتراث، طبعة أولى، لعام ٢٠٠٤م، فصل: في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص ص٢٢٠ وما بعدها.

[٣] ابن نبي، مالك. **ميلاد مجتمع**، ص١٤٠، وما بعدها. وانظر كذلك:
- ابن نبي، مالك. **شروط النهضة**، ص٧، وما بعدها.
- الجفائري، محمد عبد السلام. **مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي**، ليبيا: الدار العربية للكتاب، طبعة عام ١٩٨٤م، ص٢١٠.

وبالنظر في حالة الأمة الإسلاميّة، نجدها تصنّف ضمن أمم "ما بعد حضارة"، وبذلك فإنّ استجابتها لمقتضيات الحضارة ومتطلباتها أبطأ وأعقد من سواها، مما يتطلب تضافر الجهود الفكريّة والعلميّة والعمليّة من أجل تعزيز وعي أبناء الأمة، وترسيخ فهمهم لجملة من القيم والمبادئ والمرتكزات المعنويّة والماديّة، التي يتوقف عليها توقفاً أساساً تحقيق دورة حضاريّة أخرى للأمة في العصر الراهن.

ومن غير المنكور أنّ ثمة ضعفاً في وعي السواد الأعظم من أبناء الأمة بتلك القيم والمبادئ الحضاريّة، كما أنّ ثمّ اضطراباً ووهناً في تمثل عموم الأمة لمقتضيات تلك القيم والمبادئ؛ الأمر الذي يستوجب إحداث نقلة حضاريّة في فهم أبناء الأمة لتلك القيم والمبادئ، قصد إعادة تشكيل العقل المسلم القادر على الإسهام بفعاليّة في حركة استعادة العافية الحضاريّة لعموم الأمة في المستقبل المنظور.

أولاً: مصطلح الإسلام الحضاريّ: المفهوم والغاية

من نافلة القول إنّ مصطلح الإسلام الحضاريّ من المصطلحات المستحدثة، ويحوم حوله العديد من التساؤلات والاستفسارات في الأوساط السياسيّة والدينيّة داخل ماليزيا، لذلك فإنّنا نرى أن نعنى بعرض المراد به في أطروحات الدولة الماليزيّة، ثم نعقب ذلك بعرض تعريف له انتهى إليه أحد المفكّرين المعاصرين المهتمين بهذا المصطلح، ومن ثم نعرض تصورنا لهذا المصطلح.

١. مفهوم الإسلام الحضاريّ على المستوى الرسميّ:

لقد أمسى هذا المصطلح -كما أسلفنا- معبّراً عن مشروع حضاريّ تروم دولة ماليزيا القيام به في العصر الحاضر، ويعود تاريخ تبني الدولة لهذا المشروع إلى تلك الأيام الأولى التي تولّى فيها عبد الله بن الحاج أحمد بدوي رئاسة الوزراء بماليزيا؛ إذ أعلن عن تبني الدولة لهذا المشروع في خطابه التاريخي أمام الجمعية العمومية للحزب الحاكم وذلك في شهر ديسمبر لعام ٢٠٠٣م.

وفي عام ٢٠٠٤م، قامت الدولة –ممثّلة في مصلحة الشؤون الإسلاميّة بمكتب رئيس الوزراء– بدعوة الجامعات والمعاهد والمؤسّسات العلميّة والفكريّة والاستراتيجيّة إلى تسليط الضوء على آفاق المشروع ومبادئه، وطرق تحقيقه في أرض الواقع، فضلاً عن ضرورة تعزيز وعي الناس بالمشروع، وتوالت –منذئذٍ– الجهود الفكريّة والعلميّة المتعاقبة، من خلال سلسلة متراكمة من المؤتمرات والندوات والمؤلفات والنشرات، بدءاً بصياغة تعريفٍ علميٍّ واضحٍ للمصطلح، ومرورًا بضبطٍ محكمٍ لما يحمله المصطلح من دلالاتٍ فكريّةٍ، ومبادئَ علميّةٍ لا تتعارض بأي حال من الأحوال مع مقررات الشرع الحنيف، وعروجًا على البرامج النهضويّة والتنمويّة التي يرمز إليها المشروع، بغية استعادة رصينة للشهود الحضاريّ المكين للأمة الإسلاميّة بشكل عامّ، ولدولة ماليزيا بشكل خاصّ، وانتهاءً بالمناهج العمليّة والمشاريع التربويّة التي يرنو المشروع إلى صيرورتها جزءً لا يتجزأ من واقع الأمة.

ولئن بذلت مصلحة الشؤون الإسلاميّة ما وسعها من جهد في الجانب التعريفيّ التوضيحي التنويريّ، فإنّها لم تتوان في الردّ على ذلك الإشكال والاعتراض الذي أبداه حزب المعارضة الماليزي الإسلاميّ (PAS)؛ إذ إنّهم عدّوه مصطلحاً معبّراً عن مذهب جديدٍ يُضاف إلى المذاهب الإسلاميّة القارّة، كما ذهبوا إلى عدّ المصطلح تجزئة للشأن الإسلاميّ وتلبية للتوجهات الراغبة في التساهل إزاء الهيمنة القائمة التي فرضتها القوى العالميّة المتنفذة في المصائر والضمائر!

وقد كان من جملة الردود الحاسمة والواضحة على اعتراضات تلك الأوساط، ما ردّدته رئاسة الدولة ووزارات الدولة المعنيّة في: الصحف، والجرائد، ووسائل الإعلام المرئية والمقرورة والمسموعة، بأنّ مصطلح الإسلام الحضاريّ ليس تعبيرًا عن تعاليم جديدة، وليس مذهبًا حديثًا، ولا دينًا جديدًا، بل إنّه وجهة نظر جديدة تريد الحكومة

من خلالها تكملة خططها وبرامجها من أجل تكوين مجتمع متحضر ومتميّز قادر على معايشة مبادئ الإسلام بصورة شاملة.[٤]

وقد أصدرت مصلحة الشؤون الإسلاميّة كتيّباً يرفع النقاب عن غاية الدولة ومقصدها من تبني هذا المصطلح، وعرّف مصطلح الإسلام الحضاري بما يلي:

"...يراد بكلمة "الإسلام الحضاريّ" الإسلام الذي يركّز على جانب التمدن وبناء الحضارة. ويقال باللغة الإنجليزيّة "Civilizational Islam" ويقابله باللغة العربيّة "الإسلام الحضاريّ" ونعني به النظام المتكامل (المنزّل) من ربّ العالمين... وبالتعريف الكامل لهذا المبدأ نرى أنّه عبارة عن وسيلة من وسائل تطوير الإنسان والمجتمع والدولة بصورة متميّزة، وشموليّة قائمة على أسس التمدن الإسلاميّ."[٥]

وأراد الكتيّب أن يسلط مزيداً من الضوء على المراد بهذا المصطلح، فيقول: "...ويتضح من هذا التعريف ما يأتي:

١. إنّ مبدأ الإسلام الحضاريّ أكثر شموليّة وكمالا من المبادئ والمفاهيم المقتصرة على جوانب جزئيّة من الدين.

٢. إنّ مبدأ الإسلام الحضاريّ يتمثل في التعاليم الإسلاميّة التي تهتم بجوانب الحياة المختلفة من أجل رفع مستوى معيشة المجتمع المتمدن، ومن ثمّ إعداد أبنائه لمواجهة مختلف تحديات العصر الحديث، عصر ثورة الاتصالات والمعلومات والعولمة، والاقتصاد العالمي، وتيار الماديّة البحتة، وأزمة الحفاظ على الشخصية الذاتيّة، والغزو الفكريّ.

٣. إنّ هذا المبدأ يركّز على أهميّة الشعائر الدينية في بناء حضارة الأمة، حيث إنّ الاستقرار الروحيّ والنظرة المتزنة للحياة والقيم العالية تعدّ ركيزة الحضارة الخالدة."[٦]

---

[٤] انظر: كلمة رئيس الوزراء في مقدّمة الكتيب التعريفيّ، **بمنهج الإسلام الحضاريّ**، كوالالمبور: مصلحة الشؤون الإسلاميّة بماليزيا، طبعة أولى، ٢٠٠٦م، ص٢-٤.

[٥] المرجع السابق، ص٩.

[٦] المرجع السابق، ص٩-١٠، بتصرف.

وإذا كان هذا المفهوم لمصطلح الإسلام الحضاريّ يمثّل مفهوما قارّاً لدى دولة من دول العالم الإسلاميّ، فإنّ ثمة مفكّرين وكتّابًا في العالم الإسلاميّ عنوا –من قبلُ– بصياغة مفهوم له، ومن أولئك الكتّاب تركي الحمد، صاحب كتاب السياسة بين الحلال والحرام: أنتم أعلم بأمور دنياكم؛ إذ حدّد ذلك الكتاب المراد بمصطلح الإسلام الحضاريّ بقوله:

"إنّ الإسلام الحضاريّ هو تلك المبادئ العامة والقيم الشاملة المجرّدة التي في حدودها تنبع "تعددية" معيّنة، وكلها إسلاميّة، مناقضة كلّ التناقض تلك الشموليّة، والأحاديّة، وسلطة الرأي الواحد التي تقول بها "الأحزاب" الإسلاميّة، كلّ على اختلاف مشربه، واختلاف إدراكه، واختلاف هدفه." [٧]

ولم يكتف الكاتب بهذا التعريف، بل أحسّ في قرارة نفسه بضرورة إضفاء مزيد من الضوء على المراد بهذا المصطلح، فقال معقّبا ومقرّراً:

"...من أجل إيضاح المقصود بـ "الإسلام الحضاريّ"، فإنّ ضرب المثل، وعقد المقارنة مسألة لازمة. فعندما نتحدث عن الحضارة الغربيّة، فهل نتحدث في هذا المجال عن حضارة الإغريق والرومان من الناحية الزمنية، أم أننا نتحدث عن الأسلوب الأميركي في الحياة أو الروسي أو الإنجليزي أو الفرنسي، أو الأوروبي الغربيّ أو الشرقيّ؟ وعندما نتحدّث عن الحضارة الغربيّة، فهل نحن نتحدث عن الليبراليّة، أم الشموليّة، الرأسماليّة أم الشيوعيّة؟ عن هيغل أم عن جون ستيوارت مل، أم عن ادموند بيرك وغيرهم.؟ الحقيقة أنّنا عندما نفعل ذلك، فإنّنا نتحدث عن كل هؤلاء، وكل تلك التيارات والأنظمة: كلها إفرازات للحضارة الغربيّة، بمعنى أنّها تدور في فلك المبادئ العامة والقيم الشاملة للحضارة الغربيّة، وتتحدّد بحدود تلك الحضارة التي هي ذات المبادئ والمثل والقيم.

---

[٧] الحمد، تركي. **السياسة بين الحلال والحرام: أنتم أعلم بأمور دنياكم**، بيروت: دار الساقي، الطبعة الرابعة، لعام ٢٠٠٦م، ص٤١.

وبالمنطق نفسه، فإنّنا وعندما نتحدث عن الحضارة الإسلاميّة أو الإسلام الحضاريّ، فإنّنا نتحدث عن الراشدين، والأمويين، والعباسيّين (من ناحية الأنظمة السياسيّة)، كما أنّنا نتحدث عن فقه أهل السنّة، وكلام المعتزلة، والأشاعرة، وفلسفة الفارابي، وابن سينا، والكندي، وأدب الجاحظ والأصبهاني... فهذه الأشياء كلها إنّما تنتمي إلى الحضارة الإسلاميّة وفي فلكها تدور، وضمن حدودها أنتجت وانبعثت، بمعنى أنّ كل هذه النظم والتيارات والمذاهب والمجهودات الفكريّة والجماعيّة إنّما هي خاضعة -وفق تفسيرات مختلفة وإدراك مختلف- للمبادئ العامّة والقيم الشاملة للإسلام وفق تعدديّة معيّنة كانت، أي هذه التعدديّة، مهماز الحركة، وباعث التقدم والإنتاج في حضارة الإسلام عندما كانت سيّدة العالم وروح عصر ذلك الزمان."[٨]

ولئن تجاوز المفهوم الأول (الرسميّ) لمصطلح الإسلام الحضاريّ التعرض للمصطلح المقابل أو المناقض له، فإنّ المفهوم الثاني (الفكريّ) أصرّ على ضرورة إجراء مقابلة بين المصطلح ومصطلح مناقض له في تصور الكاتب، وهو ما سمّاه الكاتب "الإسلام الحزبيّ"، وفي هذا يقول: "...وعندما يكون الحديث عن الإسلام "الحزبيّ"، فإنّ ذلك يقود إلى حديث آخر، ألا وهو "الإسلام الحضاريّ" الذي أوسع وأشمل وأرقى من "الإسلام الحزبيّ"...الإسلام الحضاريّ هذا هو الذي بسيادته ساد المسلمون العالم، وقدّموا حضارة من أرقى الحضارات التي بناها بنو الإنسان، والذي عندما انحدر وساد الإسلام الحزبيّ قبع المسلمون في الدرك الأسفل من سلم الرقي البشريّ. والإسلام الحضاريّ هو وحده الذي تنطبق عليه مقولة: الإسلام صالح لكل زمان ومكان."[٩]

فالإسلام الحضاريّ -في نظر الكاتب- يقابله الإسلام الحزبيّ الذي يعدّ سيادته وانتشاره من أهمّ أسباب انحطاط المسلمين وتأخرهم وتخلفهم، وذلك لأنّ أصحاب هذا "الإسلام الحزبيّ" في نظر الكاتب "يؤدلجون الإسلام وفق فهم ضيّق لا يرى إلا الاتجاه الواحد، رغم أنّ كلّ الاتجاهات متاحة؛ ولأجل ذلك تراهم يتصارعون

---

[٨] المرجع السابق، ص٤١، باختصار.

[٩] المرجع السابق، ص٤١، باختصار.

وينشقون عندما لا يجدون عدوًّا مشتركا يجمعهم؛ إذ إنّ الاتجاه الواحد دائماً ما يقود إلى سلطة وزعامة الفرد الواحد في نهاية المطاف، الذي يملك مفاتيح المعرفة الحقّة والتفسير الصحيح."[١٠]

والمتأمل فيما أورده الكاتب من انطباعات وأحكام حول ما سمّاه الإسلام الحزبيّ يجد تحاملاً على الاتجاه المخالف لاتجاهه، ونخال هذا التحامل داخلاً فيما حذّر منه الكاتب الآخرين، أي أنه إذا كان يعيب على أصحاب الإسلام الحزبيّ فهم الإسلام فهماً ضيّقاً، فإنّ موقفه هو الآخر من فهم الآخر "أصحاب الإسلام الحزبيّ" المخالف له يتسم بالضيق والمحدوديّة؛ إذ كان يسعه أن يعدّ فهمهم "أي أصحاب الإسلام الحزبيّ" وفهمه أفهاماً مندرجة ضمن ما سمّاه المبادئ العامة والقيم الشاملة للإسلام، وذلك انطلاقاً من عدّه الرأسمالية والشيوعيّة داخلتين في مفهوم الحضارة الغربيّة!

وبالعودة إلى المفهوم الذي اعتمدته مصلحة الشؤون الإسلاميّة بماليزيا نرى أن القول بأنّ مصطلح الإسلام الحضاريّ لا يعدو أن يكون إبرازاً لجانب من جوانب الإسلام، وهو الجانب الذي ورد في التعريف بأنّه "جانب التمدن وبناء الحضارة". وقد شهد هذا الجانب ضموراً كبيراً بعد عصور ازدهار الإسلام الأولى نتيجة الخلط والخبط اللذين حصلا لدى الكثير في فهم الإسلام وقصره على الجوانب التعبديّة فقط. وعلى الرغم مما لهذا الجانب من أهمية بالغة، غير أنّ حصر المصطلح فيه دون سواه يتعارض -في نظرنا- مع ما أورده شرّاح التعريف في قولهم بأنّ مبدأ الإسلام الحضاريّ أكثر شموليّة وكمالاً من المبادئ والمفاهيم المقتصرة على جوانب جزئيّة من الدين! ولست أدري كيف طاب للشّراح إيراد هذا القيد -الضابط- في شرحهم، مادام التعريف الأصليّ للمصطلح ينصّ بصورة جليّة بأنّ الإسلام الحضاريّ يراد به ذلك الإسلام الذي يركّز على جانب التمدن وبناء الحضارة!

وإذا كان الإسلام الحضاريّ إسلاماً يركّز على جانب التمدن وبناء الحضارة، فإنّ مقتضى ذلك أن يقول قائل إنّ ثمة إسلاماً آخر يركز على جانب التفقه والتثقف، وبناء

[١٠] المرجع السابق، ص١٤١، باختصار.

الثقافة، اعتباراً بأنّ الثقافة والحضارة شيئان مختلفان. كما أنّ لقائل أن يزعم بأنّ هناك إسلاماً يركّز على السياسة وبناء النظم السياسية. كما أن لقائل ثالث أن يقول إنّ هنالك إسلاماً يركّز على الاقتصاد وبناء النظم الاقتصاديّة، وهكذا.

وبناء على هذا، فإنّنا نخال المفهوم الذي انتهت إليه مصلحة الشؤون الإسلاميّة بحاجة إلى إعادة نظر رفعاً للالتباس الفكريّ والخلط المعرفيّ، ما دامت المبادئ والأسس التي يتضمنها مصطلح الإسلام الحضاريّ أوسع وأشمل من أن يكون تركيزًا على جانب التمدن وبناء الحضارة؛ إذ إنّ كلا هذين الأمرين يندرجان في تلك الأسس والمبادئ التي يقوم عليها المصطلح كما سيأتي بيان ذلك!

ولئن أبدينا هذه الملحوظات الجوهريّة على المفهوم الذي انتهت إليه مصلحة الشؤون الإسلاميّة بماليزيا، فإنّ المفهوم الذي انتهى إليه صاحب السياسة بين الحلال والحرام، لا يخلو هو الآخر من مغمز ونقد، وخاصّة فيما يتعلق بذلك التكلف الذي بدا واضحا على مقابلته بين ما سمّاه الإسلام الحزبيّ والإسلام الحضاريّ؛ إذ إنّه ليس ثمة وجه علميّ أو منهجيّ للمقابلة بين الحزبيّ والحضاريّ، فمصطلحا الحزب والحضارة لا يمكن لهما أن يتقابلا لغة أو اصطلاحاً؛ لأنّ الحزب -كما يعرّفه الكاتب- بأنّه عبارة عن "...مجموعة من الأفراد يشتركون في الأهداف والمبادئ، ويسعون إلى التأثير على السلطة السياسيّة أو الحصول عليها."[١١] وإذا كان هذا هو مفهوم مصطلح الحزب بعبارة الكاتب نفسه، فأنّى يمكن لهذا المفهوم أن يتقابل مع المفهوم الخلدوني لمصطلح الحضارة: "نمطٌ من الحياة المستقرة ينشئ القرى والأمصار، ويضفي على حياة أصحابه فنوناً منتظمة من: العيش، والعمل، والاجتماع، والعلم، والصناعة، وإدارة شؤون الحياة والحكم، وترتيب وسائل الراحة وأسباب الرفاهية."[١٢]

وإذا كان الإسلام الحضاريّ في -خلد الكاتب- عبارة عن تلك المبادئ والقيم التي يدعو إليها الإسلام، فإنّه قد كان حريّاً بالكاتب التمييز بين حقائق تلك القيم

[١١] المرجع السابق، ص٣٩.

[١٢] ابن خلدون، **المقدمة**، القاهرة: دار الشعب، ص٢٥٩.

والمبادئ، وفهمها الفهم الأسدّ؛ فالمشكلة لم تكن ذات يوم في تلك القيم والمبـــادئ، وإنّما كانت وستظل في فهم الناس لتلك القيم والمبادئ، ذلك الفهم الذي يصحّ وصفه بالضيق والمحدودية والتحجر.

وبناءً عليه، فإنّ الإسلام الحضاريّ ليس قيماً ومبادئ في حقيقة الأمر، ولكنّه فهم حضاريّ رشيد لتلك القيم والمبادئ، وقد أكّد الكاتب الكريم هذا الأمر بنفسه عندما قال: "هذا الفهم للإسلام، أي الفهم الحضاريّ والذي يشكّل في اعتقادنا روح الإسلام وجوهر الدين الخالد هو الشيء الذي لا يراه أصحاب الإسلام الحزبيّ." [١٣]

٢. مصطلح الإسلام الحضاريّ: الغاية

إنّ إمعان النظر في المفهومين السالفين لمصطلح الإسلام الحضاريّ، يُظهر غـــايتين مختلفتين في استخدامه، فبالنسبة للمفهوم الرسميّ، فإنّه من الأمـــر الجلـــيّ أنّ الدولـــة الماليزيّة توظّف المصطلح للدلالة على مشروع تنمويّ، وبرنامج نهضويّ، يروم النهوض بالأمة، من خلال تفعيل الوعي، وتعزيز العمل بتلك المبادئ والقيم التي يـــدعو إليهـــا الإسلام، بوصفها مبادئ وقيماً تمثّل دعامة الحضارة الإسلاميّة، عن طريـــق الـــتمكن والإلمام بشتى المعارف والعلوم، كما أنّ الدولة ترى في المصطلح وسيلة قادرة على بثّ الوعي والإدراك التامّ لدى أبناء الأمة بشموليّة هذا الدين الحنيف، وواقعيّته، وقدرتـــه على تحقيق التنمية الشاملة وعمارة الكون، تصحيحاً لجملة المفاهيم التي جعلت الأمـــة تعيش انسحاباً حضاريّاً مقيتاً.

فالإسلام الحضاريّ في نظر الدولة الماليزيّة يعدّ "العامل المحوّل للفكر الإنسانيّ لتغيير المفاهيم الخاطئة حول هويّة الإسلام وحقيقته؛ إذ إنّه (أي الإسلام الحضاريّ) يركّـــز على التنمية، وبناء الحضارات وفق المنظور الإسلاميّ الشامل، ويكون ذلك بتكثيـــف الجهود من أجل رفع مستوى الحياة والمعيشة من خلال الإلمام والتمكن مـــن العلـــوم والمعارف والتنمية الروحية والماديّة." [١٤]

---

[١٣] الحمد، **السياسة بين الحلال والحرام**، مرجع سابق، ص٤٢، باختصار.

[١٤] **منهج الإسلام الحضاري**، مرجع سابق، ص٦ بتصرف.

ومن الواضح على المستوى النظريّ والتطبيقيّ أنّ الدولة لم توظّف هذا المصطلح بديلاً للمصطلحات والطروحات الإسلاميّة السائدة، سواء أكانت تلك المصطلحات والطروحات داخليّة أم خارجيّة، فالإسلام الحضاريّ في نظر الدولة لا يقابله مصطلح الإسلام السياسيّ أو مصطلح الإسلام الحزبيّ، كما أنّ الدولة لم توظّف المصطلح للداخل فحسب، بل تراه مشروعاً يمكن للعالم الإسلاميّ الاستفادة منه، وتبني مبادئه لتحقيق الاستقرار والتنمية والتطور والتقدم في جميع مجالات الحياة.

وبناءً على هذا، فإنّه يمكن الخلوص إلى تقرير القول بأنّ أهمّ غاية من توظيف الدولة لهذا المصطلح تتلخص في ذلك الهدف الذي ورد التنصيص عليه في كتيب مصلحة الشؤون الإسلاميّة تحت عنوان الهدف، وهذا نصّه:

"يهدف مبدأ الإسلام الحضاريّ إلى تكوين مجتمع ذي أفراد متفوقين في الجوانب الروحيّة والأخلاقيّة والفكريّة والماديّة، متميّزين بالإبداع والابتكار، معتمدين على أنفسهم، محبّين للتنافس الشريف، متسمين ببعد النظر، قادرين على مواجهة تحديات العصر بكل حكمة وعقلانيّة واتزان وتسامح."[١٥]

لئن كان هذا هو الهدف المعلن من توظيف الدولة مصطلح الإسلام الحضاريّ، فإنّ نظرة في الغاية التي يوظّف بعض المفكّرين المعاصرين المصطلح ذاته من أجلها، نجدها تختلف اختلافاً جذريّاً عن الغاية السابق ذكرها؛ إذ إنّ الغاية الأظهر من استخدام أولئك المفكّرين للمصطلح تكمن في نظرتهم إليه مصطلحاً بديلاً عن مصطلح الإسلام السياسيّ، ومصطلح الإسلام الحزبيّ، وذلك انطلاقاً من كون الإسلام الحضاريّ أوسع وأشمل وأرقى، وأنه يشكّل روح الإسلام وجوهر الدين الخالد!

وأيّاً ما كانت الغاية من استخدام مصطلح الإسلام الحضاريّ، فإنّ ثمة اتفاقاً على كون المصطلح شعارًا ورمزًا يحمل بين طياته مشروعًا فكريًّا وعلميًّا آنياً يراد له أن يكون بديلا للمشاريع الفكريّة والعلميّة السائدة في العالم في العصر الراهن.

---

[١٥] المرجع السابق، ص١٥.

٣. وجهة نظرنا في المصطلح: مفهوماً وغاية:

لقد استعرضنا نموذجين من المفاهيم المتعلقة بمصطلح الإسلام الحضاريّ، ووقفنا على تلك الغاية التي يوظّف المصطلح من أجل تحقيقها، وبناء عليه نخلص إلى تقرير جملة من القضايا المنهجيّة الهادفة إلى إزالة الإشكالات المثارة إزاء استخدام هذا المصطلح في العصر الحاضر:

أ. إنّنا نرى أنّه ينبغي أن يعدّل مصطلح الإسلام الحضاريّ ليغدو الفهم الحضاري للإسلام، فهذا العدول يقضي على كثير مما يثار من إشكالات واعتراضات على هذا المشروع، بل إنّ ذلك يعدّ تصحيحاً علميّاً منهجيّاً لهذا المصطلح، وذلك انطلاقاً من أن الإسلام لا يوصف بأي حال من الأحوال بأنّه حضاريّ أو غير حضاريّ، كما لا يوصف بأنّه سياسي أو غير سياسي؛ فالإسلام فيه سياسة، وفيه حضارة، وفيه اقتصاد، وفيه تربية، وفيه غير ذلك، وهذه القضايا برمتها تحتاج إلى فهم رصين لا يتعارض مع أصول الإسلام العامّة، ومقاصده الكبرى؛ وأيّ فهم تتوافر فيه تلك الأوصاف، أعني ربط الجزئيات بالكليات، وربط الأصول بالمقاصد، والاستفادة القصوى من مختلف الوسائل التي تعين على تحقيق الشهود الحضاريّ، والقيادة الشاملة للأمة الإسلاميّة في جميع مجالات الحياة العلمية، والسياسيّة، والاقتصاديّة والاجتماعيّة، والثقافيّة، إلخ، فإن ذلك الفهم هو الذي ينبغي وصفه بأنه فهم حضاريّ للإسلام، ومبنى هذا الوصف على كون الإسلام ذلك الدين الذي أقام ذات يوم أعظم حضارة سعدت في ظلها البشرية، وعاش في كنفها الإنسان مكرّماً.

ويقابل هذا الفهم الحضاريّ للإسلام، أصولاً ومقاصد ومبادئ وتعاليم، فهمٌ آخر يرى الإسلام سياسة فقط أو اقتصادًا فقط أو تربية فحسب، فهذا الفهم لا يمكن له أن يبني حضارة، ولا أن يقيم للإسلام دولة وقيادة، ولذلك، فإنّه يمكن وصف ذلك الفهم بأنّه غير حضاريّ!

ب. إنّ تعميق الوعي وتكثيف التذكير بالدور الرياديّ والقياديّ للأمّة عبر هذا المصطلح، من شأنه وضع حدّ لذلك الشعور الانهزاميّ الاستسلاميّ الذي أمسى اليوم

يخالج مخيلات الأجيال الصاعدة؛ إذ إنّ جمعاً غير يسير من تلك الأجيال أصبح يعتقد بأنّ تعاليم الإسلام تتعارض مع التقدم والتطور والنهضة والإنتاج، ولذلك، فإنّ المسؤولية الفكريّة تتطلب تصحيح هذه التصورات لدى هذه الأجيال، من خلال التنصيص على كون الإسلام ديناً حضاريّاً يدعو إلى التقدم والتطور والإنتاج وعمارة الأرض، وتحقيق الرفاهة الشاملة للبشريّة جمعاء. ومن ثمّ، فإنّ استخدام مصطلح الإسلام الحضاريّ يمثّل تصحيحًا لتلك التصورات الملفّقة عن موقف تعاليم الإسلام من الحضارة ومرتكزاتها ومبادئها.

ت. إذا كان من المتفق عليه لدى العَالِمين أنّ لفظ "الحضاريّ" في المصطلح يعدّ لقبًا، وليس صفةً بالمفهوم الأصوليّ، وإذا كان من المتفق عليه -أيضا- عند محقّقي الأصوليّة أنّ اللقب لا مفهوم له، فإنّه ينبغي أن يكون واضحًا بصورة جليّة أنّ هذا المصطلح ما كان ليدلّ أو يروم -بأي حال من الأحوال- تقسيم الإسلام أو تقسيم تعاليمه إلى ما هو حضاريّ وما ليس بحضاريّ، وذلك اعتبارًا بكون الإسلام بجميع تعاليمه ومبادئه ديناً بنى أعظم حضارة عرفتها البشريّة، ولا يوجد من بين تعاليمه أو مبادئه تعليم أو مبدأ غير حضاريّ البتّة.

وتأسيساً على هذا التوضيح المفهوميّ، فإنّه ليس ثمة محظور في استخدام هذا المصطلح، ما دامت الغاية من استخدامه تذكيراً وتنبيهاً للعامّة والخاصّة على ضرورة استعادة الأمة عافيتها الحضاريّة، وضرورة قيامها بواجب الشهود الحضاريّ والوراثة الحضاريّة؛ إسعادًا للبشريّة، وإنقاذاً للإنسانيّة مما ترزح تحته اليوم من ويلات وحروب وأزمات.

ث. لئن تجاوزنا تخوّف المتخوّفين وتوجّس المتوجّسين من استخدام المصطلح للتعبير عن مشروع حضاريّ متكامل، ولئن ملنا إلى القول بسداد ذلك الاستخدام وضرورته في ضوء تحديات العصر، فإنّنا نرى أنّه ينبغي إعادة النظر في كلا المفهومين اللذين أوردناهما للمصطلح، وذلك اعتباراً بعدم قدرتهما على إعطاء تصورٍ كافٍ وأصيلٍ لما يروم هذا المصطلح تأصيله، وتعميق الوعي به في الذهنيّة الإسلاميّة المعاصرة،

وهو الربط الأمين والوصل المكين بين القيم والمبادئ والتعاليم الإسلاميّة بحسبانها قيما ومبادئ وتعاليم قادرة على بناء الحضارة، وتحقيق الشهود الحضاريّ للأمـــة في كـــل الأزمنة والأمكنة.

ج. إنّ التصور الذي نبتغيه من الإسلام الحضاري يقوم على الالتفات إلى ضرورة التأكيد على وجود القيم والمبادئ التي تمكّن الأمم من بناء الحضارات عليها، كما يروم التصور ضرورة الالتفات إلى أنّ تلك القيم والمبادئ لا تحتاج إلى تبديل أو تطـــوير أو تغيير، ولكنّ فهمها والعمل بها هما اللذان يحتاجان إلى التطوير والتغيير والتبديل، ممـــا يعني أنّ وجود تلك المبادئ والقيم لا يكفي لضمان قيام حضارة أو استعادتها، بـــل لا بدّ من حُسْن فَهْم لها، ومن حسن تفعيل لمقتضاها ومراميها.

إنّ التأمل في هذا التصور يجد فيه الناظر التفاتاً إلى المعنى العام المراد من الحضـــارة، وهو المعنى الذي خلص إليه ابن خلدون في مقدّمته.[١٦]

ح. إنّنا نرى أنّ ثمة مصطلحاً أبعد عن الشُّبه والإشكالات السابق ذكرها، وهـــو مصطلح الفهم الحضاريّ للإسلام، وهذا المصطلح يروم ضرورة ارتهان الاعتداد بسداد فهم أو عدمه بمدى كونه فهماً يفضي إلى بناء حضارة أو استعادتها، فأيّ فهمٍ للقـــيم والمبادئ والتعاليم الإسلاميّة لا ينبثق منه بناء حضارة أو استعادتها، فإنّه لا ينبغي عـــدّه فهماً حضاريّاً، بلْه فهمًا إسلاميّاً، مما يوجب ضرورة خضوع كلّ الأفهام والاجتهادات القديمة والحديثة لنصوص الشرع وتعاليمه لمدى قدرتها على بناء حضارة أو اســـتعادة حضارة.

وعليه، فإنّ مصطلح الفهم الحضاريّ للإسلام يمكن اعتماده بديلاً عن مصـــطلح الإسلام الحضاريّ عند أولئك الذين لا يستسيغون استخدام ذلك المصطلح، ما دام هذا المصطلح المقترح يعبّر بوضوح وبصورة مباشرة عن الغاية السامية من مشروع الإسلام الحضاريّ، وهو تعزيز الوعي وتعميق الفهم بتلك القيم والأسس والمبادئ التي يمكـــن

---

[١٦] انظر الهامش رقم ١٢، ص٢٢٨.

تسميتها بقيم الحضارة ومبادئها. فهذا الفهم الحضاريّ هو الذي يمكّن الأمة من استلهام الخطط واكتشاف المعاني السامية المعينة على تحقيق الوراثة الحضاريّة للأمة.[١٧]

خ. إنّ نظرة خاطفة في العديد من الأفهام التي نسجت حول جملة من القيم والمبادئ والتعاليم الإسلاميّة، نجدها أفهاماً لا يمكن لها أن تبني حضارة بَلْهَ أن تعيد حضارةً آفلةً، مما يتطلب مزيدًا من الجهد الفكريّ والعلميّ، من أجل بناء فهمٍ رشيدٍ ووعي عميقٍ بالمبادئ السامية والقيم العليا، التي يشتملها الإسلام، أملاً في استعادة العافية الحضاريّة والإمكان الحضاريّ لعموم الأمة على كافة الأصعدة.

إنّ تبنّي الدولة الماليزيّة لمصطلح الإسلام الحضاريّ يأتي في وقت حسّاس؛ إذ تتعاظم الهجمة الإعلاميّة الشرسة على الإسلام واصفة إياه بأنّه إيديولوجيّة متخلفة غير قادرة على النهوض بمعتنقيها، ولا تمت إلى الواقع المعاصر بصلّة؛ وقد استغلت هذه الهجمة حالة الضعف والتشرذم والتخلف التي تعيشها الأمة الإسلاميّة في الوقت الراهن. واعتبارًا بالموقع القويّ الذي تتمتع به ماليزيا على المستوى الصناعيّ والتقنيّ، بل اعتدادًا بالنهضة الصناعيّة والاقتصاديّة والتقنيّة التي تعيش فيها ماليزيا، فإنّ تبنيها هذا المصطلح لإبراز الجانب الحضاريّ، وربط الحاضر بماضي الإسلام الحضاريّ المشرق، يعدّ تحركاً نحو الاتجاه الصحيح.

ثانياً: أهمّ مبادئ مشروع الإسلام الحضاريّ: عرض وتحليل

١. مضامين مشروع الإسلام الحضاري:

يتضح مما سبق بيانه أنّ مصطلح الإسلام الحضاريّ أمسى عنواناً لمشروع نهضويّ وبرنامج تنمويّ شامل، تسعى دولة ماليزيا من خلاله إلى تكملة خططها وبرامجها

---

[١٧] لمزيد من التفصيل حول معالم فهم الإسلام فهماً حضاريّاً، يراجع:
- الميلاد، زكي، **المسألة الحضاريّة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م، ص٩٢-٩٩.

الهادفة إلى تكوين مجتمع إنتاجيّ متحضّر ومتميّز، لذلك، فإنّنا نرى أن نلمّ بتلك المبادئ والأسس التي اعتمدتها الدولة الماليزيّة لتحقيق مقتضيات هذا المصطلح.

وبالرجوع إلى الكتيب الذي أصدرته مصلحة الشؤون الإسلاميّة، نجده يلخّص تلك الأسس والمبادئ التي يدعو إليها مشروع الإسلام الحضاريّ في عشرة مبادئ وأسس، هي: التقوى والإيمان بالله، وعدالة الحكومة وأمانتها، واستقلاليّة الشعب، والتمكّن من العلوم والمعارف، والتوازن والشمولية في النهضة الاقتصاديّة، والرفاهة المعيشيّة، وحماية حقوق المرأة والأقليّات، وترقية الثقافة وسمو الأخلاق، والمحافظة على البيئة، وترسيخ القدرة الدفاعيّة عن الوطن.

هذه هي المبادئ والأسس العشرة التي وضعتها الدولة الماليزيّة واجدة إيّاها وسائل تتمكن من خلالها من تحقيق مشروع الإسلام الحضاريّ، ولم تكتف الدولة بصياغة هذه الأسس والمبادئ، وإنّما أعطت تصوراً خاصّا لكل واحد منها رابطة ذلك التصور بالبعد النهضويّ والتنمويّ.

فبالنسبة للمبدأ الأول: مبدأ التقوى والإيمان بالله، فإنّ مشروع الإسلام الحضاريّ يعدّه الركيزة الأولى للمشروع، كما يعدّ القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة مصدرين أساسين لهذا المبدأ، ويتضمن هذا المبدأ الأول مبدأين فرعيين، وهما: لا إكراه في الدين، وحرية الديانة. ومن خلال هذا المبدأ، فإنّ الدولة ترى من التوافق بين العقيدة والشريعة والأخلاق منطلقاً تقوم عليه عملية بناء الأفراد وإدارة الأنظمة والخطط وتنفيذها.[١٨]

وأما المبدأ الثاني: العدالة والأمانة، فهذان المبدآن قيمتان عظيمتان، يراد بهما من خلال مشروع الإسلام الحضاريّ حثّ قيادة الدولة ممثّلة في الحكومة على ضرورة الالتزام بهما في جميع قراراتها ومشاريعها؛ إذ إنّ بناء حضارة أو استعادتها، أو بناء دولة قويّة، يتوقف على الالتزام بهذا المبدأ، وصيرورته منهجاً مطبّقاً على كافّة الأصعدة.[١٩]

[١٨] **منهج الإسلام الحضاريّ**، مرجع سابق، ص١٩.
[١٩] المرجع السابق، ص١٩.

ويتمثل المبدأ الثالث من مبادئ الإسلام الحضاريّ في استقلاليّة الشعب، بوصفها الوسيلة المثلى لتكوين مجتمع مستقلّ في التفكير والإبداع والابتكار. ولهذا المبدأ تجليّاتٌ متعددة، من أهمّها: حرية الإبداع، والتفكير، والانفتاح على الآخر، والتحرر من الانغلاق والجمود، ورفض الممارسات السلبيّة بجميع أشكالها، واستغلال المواهب والقدرات، وخوض المنافسات الشريفة. وقد فصّل الكتيب في هذا المبدأ، ووسّع من دائرته، إذ من خلاله ينبغي على المجتمع أن يتحرّر في تفكيره من آثار الاستعمار، ذلك أنّ "الشعب الحرّ يكون قادرًا على حسن الاختيار، وخوض المنافسات الشريفة، كما يكون في الوقت نفسه منفتحا رحب الصدر لقبول العوامل والمؤثّرات الخارجيّة، بعيدًا عن نطاق التقاليد والثقافة المحليّة بما لا يتنافى مع القيم الأخلاقيّة، والاستفادة من العالم فيما من شأنه الإسهام في بناء حضارة."[٢٠]

وأما المبدأ الرابع: التمكن من العلوم والمعارف الحديثة، فإنّ مشروع الإسلام الحضاريّ يعدّه عاملاً أساسيًّا ومهمًّا لتكوين الشخصيّة المتوازنة والمتآلفة؛ إذ إنّ التمكُّن من العلوم والمعارف الحديثة من شأنه تحقيق التطور العلميّ والتكنولوجي، ما يساعد على نهضة الدولة والشعب والعالم، ويكونُ تحقيق هذا التمكن العلميّ من خلال "...ترسيخ أركان الإسلام وعلوم الفروض العينيّة إلى جانب دراسة علوم فروض الكفاية... وهذا سيمكّن الدولة من إنتاج موارد بشريّة مؤهّلة لتبني البرامج التربويّة، وتنفيذ خطط التنمية للبلاد وللأمة الإسلاميّة ... عن طريق نظام التربية الذي يشمل التخصص الثنائي أو المزدوج... (وبطبيعة الحال، لا خلاف في أنّ الإسلام)... يشجّع على طلب المعرفة واستكشاف العلوم والتكنولوجيا والتعمق في دراساتها... فمن الأحرى... أن نكثّف الجهود في مجال البحث والدراسة، ونجعلهما هدفا علميّا نصبو إليه، وبالتالي تسير عمليّة بناء النهضة الفكريّة والروحيّة والجسديّة للأمة على أسس

[٢٠] المرجع السابق، ص٣٠ اختصار.

ودعائم تتميّز بالتوازن والشموليّة والتنظيم تحقيقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ.﴾ (آل عمران: ١٩٠)"[٢١]

وبالنسبة للمبدأ الخامس: التوازن والشموليّة في النهضة الاقتصاديّة، فإنّ مشروع الإسلام الحضاريّ يوليه اهتماماً خاصّاً اعتباراً لما للاستقرار الاقتصاديّ والعدالة الاجتماعيّة من أهمّيّة بالغة في تحقيق النهضة والتطور والتقدم. ومن خلال هذا المبدأ، فإنّ الدولة ترنو إلى تنفيذ العديد من الاستراتيجيات التي تعين على تحقيق ذلك التوازن المنشود، ومن أهمّها مكافحة الفقر، والاستغلال التامّ للقوى العاملة، واستقرار الأسعار، والنمو الاقتصاديّ الثابت. ومن أجل تحقيق هذا كلّه، فإنّ على كل القطاعات العامة والخاصّة أن تقوم "بأداء دورها الفعّال بشكل متكامل... وعلى كل فرد من أفراد المجتمع تحت ظلّ مفهوم الإسلام الحضاريّ... انتهاز الفرص المتاحة لتحقيق أعظم قدر من الإنجازات الاقتصاديّة."[٢٢]

ويراد بالمبدأ السادس: الرفاه المعيشي، نجاح الدولة في توفير ما يفي بسدّ الضروريّات والحاجيّات الأساسيّة للشعب من: التزام بالدين، وتعزيز مستوى التربية، وتوفير الأمن الغذائي، إلخ. وتحقيقا لهذا، فإنّ الدولة تكثّف جهودها "...لمواكبة ركب التقدم في مختلف النواحي أملاً في تحقيق أكبر الإنجازات الحضاريّة التي تجعلها على مستوى الدول المتقدمة."[٢٣]

وأما المبدأ السابع: حماية حقوق المرأة والأقليات، فإنّ مشروع الإسلام الحضاريّ يهدف منه إلى ضمان المحافظة على حقوق جميع الأفراد، بغض النظر سواءً أكانوا أقلية أو أغلبيّة، رجالاً أو نساء،[٢٤] تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ

---

[٢١] المرجع السابق، ص٢٦-٢٧ بتصرف.
[٢٢] المرجع السابق، ص٣٢-٣٤ بتصرف واختصار.
[٢٣] المرجع السابق، ص ٣٥-٣٧.
[٢٤] المرجع السابق، ص٣٨-٤٣.

وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ.﴾ (الحجرات: ١٣)

وبالنسبة للمبدأ الثامن: حسن الخلق ورقي الثقافة، فإن هذا المبدأ يروم التأكيد على دور رفعة الثقافة وحسن الأخلاق، بوصفهما من الدعائم التي تقوم عليها الحضارات، وتتكون بهما الهويّة الذاتيّة، ولذلك، فإنّ الإسلام الحضاريّ يدعو إلى ضرورة الحفاظ على "... تعدد الثقافات... من منطلق التمسك بالقيم الأخلاقية السامية لما لها من أثر مباشر في سعادة الأمة، وأمن المجتمع المتعدد الأجناس، كما أنّها ترفع من شأن الشعب ومكانته (مما يجعله) موضع إجلال واحترام من الآخرين.. (ولا بدّ للنهضة الاقتصاديّة من منظور الإسلام الحضاريّ) من أن تنبني على دعائم أخلاقية وثقافيّة سامية، ولا يتحقق (هذا) طالما أنّ هناك فاصلا يفرّق بين التطور الماديّ والسمو الأخلاقيّ... ومن هنا، (فإذا كان) الفن عنصراً من عناصر الثقافة، فإنّه ينبغي أن يكون موافقاً للقيم الأخلاقيّة العالية مما يسهم بشكل إيجابيّ في بناء ثقافة رفيعة للدولة."[٢٥]

ويتمحور المبدأ التاسع: المحافظة على البيئة، حول ضرورة حسن التعامل مع البيئة بطريقة متوازنة وشاملة، ويتحقق هذا من خلال التنمية الفرديّة المستندة إلى دعائم أخلاقيّة، وغرس الشعور بحبّ الطبيعة والمسؤوليّة تجاه حمايتها، وتنميتها، وفق تخطيط مسبق ومحكم."[٢٦]

وأما المبدأ العاشر: ترسيخ القدرة الدفاعيّة عن الوطن، فيرمي إلى ضرورة بناء قدرة دفاعيّة لا تقتصر على القوة الحربيّة، والأسلحة الحديثة، وإنما تشمل القوة الذاتية والجسميّة والمعنويّة،[٢٧] كما أشار إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ.﴾ (الأنفال: ٦٠)

---

[٢٥] المرجع السابق، ص٤٤-٤٥ باختصار.
[٢٦] المرجع السابق، ص٥٠.
[٢٧] المرجع السابق، ص٥١-٥٢.

وتحظى هذه المبادئ بحضور جليّ في مختلف المشاريع التنمويّة والبرامج النهضويّة التي تعتمدها الدولة؛ إذ ثمة ربط مباشر وغير مباشر بين تلك المشاريع وهذه المبادئ العشرة، مما يدفعنا إلى القول بأنّ تنفيذ الدولة لأيّ مشروع أو برنامج تنمويّ أو نهضويّ، يتوقف على مدى اشتمال ذلك المشروع وتبنيه هذه المبادئ، فإذا لم يكن المشروع ذا علاقة وطيدة وواضحة بأيّ من هذه المبادئ، فإنّ الدولة -في الغالب الأعمّ- لا تعدّه مشروعاً تنمويّاً عاجلاً، أو ذا أهميّة بالغة.

٢. رؤية نقديّة في أهمّ مبادئ الإسلام الحضاريّ:

ثمة جملة من الملحوظات المنهجيّة والموضوعيّة على هذه المبادئ والأسس التي تضمنها الكتيب التعريفيّ بمشروع الإسلام الحضاريّ، وهي ماثلة في النقاط التالية:

أ. تُعدّ هذه المبادئ والأسس مبادئ عامة تجاوز واضعوها بيان تلك الأسس المنطقيّة التي استندوا إليها في صياغتها، مما جعلها أسساً اختلطت فيها القيم بالمبادئ، كما اختلطت فيها المبادئ بالآثار والنتائج، فالتقوى والإيمان بالله، والعدالة والأمانة، قيمٌ حضاريّة، ولا تعدّ في حقيقة الأمر مبادئ حضاريّة، وفضلاً عن هذا، فإنّ غياب بيان الأسس المنطقيّة وراء انتقاء هذه المبادئ لا يعين القارئ على معرفة تلك العلاقة المنطقية والجدلية بينها.

ب. إنّ التمكن من العلوم والمعارف، والتوازن والشموليّة، والمحافظة على البيئة، وترسيخ القدرة الدفاعيّة، وحماية حقوق المرأة والأقليّات، كُلُّها مبادئ، ولا تعدّ قيماً أو نتائج. وأما الرفاهة المعيشيّة، ورقي الثقافة، فهما أثران من آثار الحضارة، وليسا مبدأين حضاريّين، أو قيمتين حضاريّتين. وفي هذا التفريق أهميّة موضوعيّة ومنهجيّة؛ إذ ينجم عنه تفريقٌ في النظر إلى هذه القضايا من حيث قابليّتها الثبات وعدمه، ومن حيث قابليّتها التغير والتطور والتبدل والتحول.

وبناء على ما سبق، فإنّه حريّ بنا تقرير القول بأنّ القيم الحضاريّة تعني كليّات مرجعيّة ذات طابع أخلاقيّ تتسمّ بالثبات والخلود والاستمرار، ولا يغشاها تغيّر أو

تبدّل أو تحوّل أو تطور، وذلك بوصفها قضايا فصّلها الوحي الإلهيّ تفصيلاً بالغاً، ولا يسع المرء سوى الإذعان لها، وقبولها والعمل بمقتضياتها، كما أنّ القيم الحضاريّة تتسمّ في معانيها ومراميها بالإطلاقيّة والشمول؛ إذ إنّها لا تخضع لتأثيرات الأزمنة والأمكنة والأحوال، غير خاضعة لإملاءات التاريخ وتقلباته. وفضلا عن ما سبق، فإنّ القيم الحضاريّة تعدّ روح الحضارات وغذاءها وجوهرها، وملاذها لما تعنى به من توجيه رشيد للحضارات، وضبط محكم لمساراتها ونتائجها وآثارها.

أما المبادئ الحضاريّة، فإنّها تختلف عن القيم؛ إذ إنّها قواعد وأسس يتوقف على توافرها بناء الحضارات، واستعدادها، وتتسمّ بالمرونة والسعة والتعدد والتنوع والتغير، كما تتأثر كمّا وكيفًا بظروف الزمان والمكان، وتعدّ مضامينها ومحتوياتها عرضة للتغير والتبدل والتحول والتطور بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال، ما يجعلها أسساً قابلة للتوسع والحذف والإضافة والمراجعة والتقويم وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان. وفضلاً عن ذلك، فإنّ تفسيرها وتحديد معانيها وضبط مراميها يخضع لمقتضيات الزمان والمكان، كما يتأثر تفعيل العمل بتلك المقتضيات والمضامين والمحتويات بالظروف التي تطرأ على الزمان والمكان والحال.

وأما الآثار الحضاريّة، فإنّما تمثّل النتائج الناجمة عن الحضارات، كما تمثّل الثمار التي تجنى من الحضارات بعد قيامها، وتتنوع تلك الثمار وتتعدد حسب قوة الحضارة، كما أنّها تتفق مع المبادئ في قابلتيها التغير والتطور بتطور الأزمنة والأمكنة والأحوال، وفضلاً عن ذلك، فإنّ الآثار الحضاريّة تتسمّ في نهاية المطاف بالتعدد.

وتأسيساً على هذه الفروق بين القيم والمبادئ والآثار الحضاريّة، فإنّنا نرى أنّه قد كان جديراً بالمفكّرين الذين عُنوا بصياغة تلك المبادئ والأسس الاعتداد بهذه الفروق، بغية صياغة خطوط عريضة فاصلة بين هذه المكوّنات الحضاريّة الثلاثة سعياً إلى تطبيق رشيد لمشروع الإسلام الحضاريّ المنشود.

ج. إنّه مما يؤخذ ـــ منهجيّا وموضوعيّا ـــ على هذه المبادئ والأسس إصرار واضعيها على تفسير كل مبدأ من المبادئ المذكورة تفسيراً ضيّقاً، لا يتجاوز الواقع

الماليزيّ، والحال أنّ هذه الأسس والمبادئ سابقة في تشكّلها وتكوّنها على الواقع الماليزيّ القائم، ما يقتضي ضرورة الاحتكام إليها لمعرفة مدى التزام ذلك الواقع بمقتضياتها، ولا ينبغي جعل الواقع الماليزيّ حاكماً عليها، بل يجب تعديل ما اعوّج في الواقع من أفكار أو سلوكيّات لينسجم مع هذه المبادئ الحضاريّة.

ح. ثمة قيم حضاريّة لم ينصّ عليها المشروع، وتعدّ قيماً أساسيّة لا يمكن أن تقوم حضارة دونها، كما لا يمكن استعادة حضارة آفلة دون الاعتصام بها، وتجديد العمل بمقتضاها، وتتمثل تلك القيم في: السماحة، والرحمة، والمشيئة (الحريّة)، والاعتدال (الوسطيّة). فهذه القيم تمثّل موجّهات ضروريّة لا بدّ من توافرها في الحضارات قبل قيامها، وزوالها في أيّة حضارة يُعدُّ إيذاناً بزوال تلك الحضارة وأفولها؛ إذ إن زوالها يُفقد الحضارة المناعة والقدرة على البقاء والصمود أمام عوادي الظروف والأزمنة والأحوال؛ لأنّها تفقد بذلك أسس وجودها، وتفقد روحها، كما تفقد المناعة التي تعصمها من الزعزعة والاضطراب والاختلال... وبطبيعة الحال، لا يسع المقام لسرد تلك النصوص القرآنيّة والحديثيّة المتوافرة التي تضافرت في إبراز أهميّة هذه القيم وضرورتها لكافة الأحياء.

وكذلك ثمة مبادئ حضاريّة مهمّة لم يتعرض لها مهندسو مشروع الإسلام الحضاريّ بصورة واضحة وجليّة، وتتمثّل تلك المبادئ في العمل الصالح، والتخطيط الحضاريّ الرشيد، والالتزام الرصين بالنظام، والانفتاح الحضاريّ الحكيم على الآخر والاعتراف به وبمنجزاته الحضاريّة.

ثالثاً: مرتكزات مقترحة لمشروع الفهم الحضاريّ للإسلام

بعد عرض أهمّ المبادئ والأسس التي يقوم عليها مشروع الإسلام الحضاريّ كما تطرحه دولة ماليزيا، فإنّنا نرى أن نودع هذا المبحث مرتكزات مقترحة لتحقيق الوراثة الحضاريّة والإمكان الحضاريّ لعموم الأمة في المرحلة الراهنة، وتنتظم هذه المرتكزات

قيمًا حضاريّة يجب تعزيز الوعي وتعميق الفهم بها وبمقتضياتها، كما تنتظم مبادئ حضاريّة يجب تمثلها وتطبيقها في واقع الأمة أملاً في تحقيق نهوض حضاريّ مستديم.

١. قيم حضاريّة يجب تعزيز الوعي بها:

إذا كانت القيم الحضاريّة تعني تلك المرتكزات والأسس التي توجّه الحضارة، وترشّدها، وتقوّمها كلما اعتراها وهن، فإنّنا نرى أنّ أهمّ تلك القيم الحضاريّة تتمثّل في: الإيمان، والتقوى، والعدالة، والأمانة، والسماحة، والرحمة، والاعتدال، فهذه القيم تمثّل -كما أسلفنا- كليّات مرجعيّة تعصم الحضارات من الطغيان، والاستبداد، والاستكبار في الأرض، كما تحمي الحضارات من الزوال السريع والأفول المحتوم؛ إذ ما اختلت هذه القيم في حضارة قط إلا وكانت نهايتها الانهيار والأفول، وما تكاملت في حضارة إلا عاشت دهورًا مديدة، بل إنّ استقواء الحضارات الوشيكة على الانهيار لا يتم إلا بتفعيلها هذه القيم وتمثلها في واقعها.

وقد ذكرنا في رؤيتنا النقدية لأهم مبادئ الإسلام الحضاري أهمية قيم الإيمان والتقوى والعدالة والأمانة في قيام الحضارات أو في استعادتها، وها نحن نفرد القول هنا لقيمة السماحة، لما لها من قيمة أزليّة هامّة تكسب الحضارات التعدد والتنوع والثراء الفكريّ والعلميّ؛ إذ بها ينحدر التطرف والغلو والتخاصم والتنافر، وبها يعمّ الرخاء، ويزول الشقاء، وقد وصف الإمام ابن عاشور هذه القيمة الحضاريّة ذات يوم بأنّها من خصائص الإسلام وأشهر مميزاته، فقال: "يحقّ لنا أن نقول إنّ التسامح من خصائص دين الإسلام، وهو أشهر مميزاته، وأنّه من النعم التي أنعم الله بها على أضداده وأعدائه، وأول حجّة على رحمة الرسالة الإسلاميّة المقرّرة بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ.﴾ (الأنبياء: ١٠٧)"[٢٨] فالسماحة بوصفها قيمة حضاريّة تعني في أبسط معانيها أن تترك لكل إنسان حرية التعبير عن آرائه، وحرية التفكير في المظنونات والمتشابهات، كما تعني أيضاً احترام رأي الآخر المخالف، والانفتاح عليه، والابتعاد

[٢٨] ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعيّ في الإسلام**، عمّان: دار النفائس، ص٢٢٩.

عن التعصب والغلو والتحامل على الرأي المخالف إن بالشتم أو السبّ أو الإقصاء أو الإلغاء، مادامت الحقيقة غير ظاهرة ولا واضحة، وما دام الرأي مندرجاً ضمن الآراء المحتملة.

ولا بدّ من اتخاذ السماحة سلوكاً ومنهج حياة؛ إذ من دونها يكون التعصب بديلا، ويكون قمع الآراء وتكميم الأفواه ممكنا، ومن دونها يغدو العنف سبيلاً، والتكفير خياراً، كما ينتعش بغيابها التطرُّف والتعصب الأعمى، وينتشر بفقدانها أو اختلالها الكراهيّة والتنافر والتقاطع، فالتعصب "لا يواجه بالتعصب، وإنما بالتسامح، والتكفير لا يواجه بالتكفير وإنما بالتسامح، والعنف لا يواجه بالعنف وإنما بالتسامح، ولا ينبغي أن يفهم التسامح بوصفه موقف الضعيف، أو ينمُّ عن ضعف، ولا هو موقف الامتنان أو التعالي بإبداء الصفح والعفو من موقع الترفع عن الآخرين، ولا هو موقف التردد والاضطراب واللاحسم، وإنما الموقف الذي يظهر قوة الضمير، وشفافية النزعة الإنسانيّة، وعظمة الروح الأخلاقيّ."[٢٩]

وصفوة القول، إنّ السماحة تكسب الحضارة القوة والثبات لأنّها تجعلها تترفع عن سفاسف الأمور، وتتطلع إلى المعالي، وتبتعد عن الثأرات، والضغائن، وتحوّل الأعداء إلى أصدقاء، ولا يخفى ما في ذلك من ثراء وتنوع وتعدد.

وأما بالنسبة لقيمة الرحمة، فهي تعدّ الأساس المتين للسماحة، والباعث عليها، كما أنّها تعدّ القيمة التي تكسو الحضارة بهاءً، واستقراراً، لأنّها تجعلها حضارة خادمة للإنسان بتكريسها الكرامة الإنسانيّة الأزليّة، ولتحقيقها قيم التكافل والتواصل بين بني الإنسان، بغض النظر عن معتقداتهم وثقافاتهم وأعرافهم وتقاليدهم، وهي تلك القيمة التي تجعل الحضارة وسيلة لعمارة الكون على أسس متينة من التكامل والتواصل بين البشر، ونبذ صارمٍ لجميع أشكال العنف والتطرف والدمار.

---

[٢٩] الميلاد، زكي. **الإسلام والإصلاح الثقافي**، القطيف: دار أطياف للنشر، ٢٠٠٧م، ص١٥٣ بتصرف.

ومن المعلوم عند العالمين بالمسألة الحضاريّة أنّ الحضارات التي تختفي في أرجائها الرحمة، وتحلّ محلها القسوة والعنف مآلها ومصيرها إلى الزوال والأفول والفناء؛ لأنّ الرحمة تمثّل أهمّ قيمة بعد الإيمان والتقوى، مما يجعل غيابها في الحضارات إيذانا بزوالها وأفولها!

أما الاعتدال، فهو يمثّل الميزان الذي يُحتكم إليه في الفعل الحضاريّ، والتصرفات الحضاريّة، ويعدّ صنو العدالة بوصفه نقيض الجور والميل، ما يعني أنّ غيابه في الحضارة يؤذن بانحرافها وخروجها عن الجادّة، ويؤدّي هذا بدوره إلى إصابة الحضارة في سبب وجودها، فأفولها، ثم زوالها. ويعبّر عن هذه القيمة في أروقة المفكّرين المعاصرين بالوسطيّة في الفكر والسلوك والممارسة، وتعني التزام الاعتدال والموضوعيّة والإنصاف في كل فكرٍ يصدر عن الإنسان، كما تعني الابتعاد عن التحيّز للأطراف المتنازعة والمتصارعة، فالوسطيّة لا تعني التوسط بين نقيضين فحسب، ولكنها تعني عدم التحيّز لأي طرف من أطراف النزاع، سواء أكان النزاع بين طرفين، أم أكثر.[٣٠]

إنّ مقتضى الوسطية أن تكون الأمة شاهدة على غيرها شهادة عدل وإنصاف وعلم ومعرفة، ذلك لأنّ "الشاهد على الشيء لا بدّ أن يكون عارفاً به، ومن كان متوسطاً بين شيئين، فإنّه يرى أحدهما من جانب، وثانيهما من الجانب الآخر، وأما من كان في أحد الطرفين، فلا يعرف حقيقة حال الطرف الآخر ولا حال الوسط أيضًا."[٣١]

٢. مبادئ حضاريّة يجب تمثُّلها وتطبيقها في واقع الأمة:

إذا تبدى لنا أهمّ تلك القيم الموجّهة لمسار الحضارات، والقادرة على إحيائها بعد أفولها أو مواتها، فإنّ ثمة مبادئ تعدّ أسسًا لا بدّ من توافرها للبناء الفعليّ للحضارات،

---

[٣٠] النجار، عبد المجيد. **فقه التحضر الإسلاميّ**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ج١، ص١١٢.

[٣١] رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣م، ج٢، ص٤ باختصار.

كما لا بدّ منها لاستعادة العافية الحضاريّة، وتتمثّل تلك المبادئ في العلم الشامل، والعمل الصالح، والتخطيط الرشيد، والالتزام الرصين بالنظام، والانفتاح الحكيم على الآخر والاعتراف به.

وأما العلم الحضاريّ المنشود في نظرنا، فإنّنا نروم به العلم بحقائق الدين وكلياته،[٣٢] والعلم بالكون والطبيعة، والعلم بالواقع والعمران البشريّ، أي التمكُّن من العلوم الموسومة بالعلوم الدينيّة، والعلوم الطبيعيّة والكونيّة، والعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، فإتقان هذه العلوم والإشراف على دقائقها يمثّل أهمّ مبدأ يتوقف على توافره بناء الحضارات أو استعادتها.

ويعدّ إتقان هذه العلوم والمعارف بتخصصاتها وموضوعاتها من فروض الكفاية على عموم الأمة، غير أنّ مسؤوليّة تحصيلها تتحوّل بعدُ لتصبح من الفروض العينيّة لمن يختارها؛ إذ يجب عليه أن يدرك أنّه إنما يحقّق مقاصد الدين في الحياة، فينمو، وينبغ، ويتقن، ويكتشف فيها، وهو مستشعر أنّه يترقّى بالثواب كلما ترقّى بتخصصه، حتى لا تغلب عليه مناخات التخلف، فيغادر تخصصه، ويتحوّل إلى الوعظ الدينيّ -بمفهومه

---

[٣٢] لقد سبق أن أشار الدكتور عبد المجيد النجار إلى العلم الحضاريّ المنشود في كتابه، وذكر أنّ العلم بالدين يتأسس على العلم بمصدره المتمثل في نصوص الوحي قرآناً وحديثاً.. وليس المقصود بالعلم بالدين ذلك العلم التخصصيّ الدقيق الذي يقوم عليه نخبة قليلة من العلماء. وأما العلم بالكون، فحدّد المقصود به بأنّه العلم بالمادة الكونية المبثوثة في العالم من حيث تركيبها في أجناسها وأصنافها، وفي عناصرها الأولى المتكونة منها، والعلم بها في وجوه تصاريفها وانقلاباتها ومختلف استحالاتها في أوضاعها. وأما العلم بالناس، فإنّ المراد به في نظره العلم بالإنسان المطلق من حيث طبيعته في التركيب، ومن حيث قواه وقدرته، ومن حيث مكمن الضعف فيه ومكامن القوة، ومن حيث مداخله النفسية والفكريّة التي منها يكون الإقناع والاستمالة، وهو يشمل العلم بالقوانين والسنن الاجتماعيّة التي تحكم المجتمع الإنساني في أسباب قوته وضعفه وازدهاره وانحداره واستمراره وانقراضه، وذلك في مجالات القيم والأخلاق والاقتصاد والتعمير. انظر:

- النجار، **فقه التحضر الإسلامي**، مرجع سابق، ج١، ص٩٤-١٠١. وقد حدّد الدكتور النجار المراد بما سمّاه بشهادة العلم، وواضح فيه ميله إلى عدم ربط هذا العلم بالتخصصات العلمية الحالية، وإنّنا نرى خلاف ذلك اعتبارًا بأنّ الأمة الراغبة في التحضر والترقي ينبغي أن يكون فيها جمع من المتخصصين في هذه العلوم ليسهم كل واحد منهم في مجاله بما تحتاج إليه مسيرة التحضر والترقي. وعليه، فإنّ نظرتنا إلى العلم في هذا المقام نظرة كليّة تتجاوز المعلومات والمعارف الجزئيّة إلى التخصص في العلوم والمعارف!

الحسير- الذي قد لا يحسنه، أو لا يختلف فيه كثيراً عمن يتلقى عنه، وبذلك يساهم في فصل الدين وعزله عن الحياة.

إنّ هذا الفهم الحضاريّ لمكانة العلوم والمعارف المختلفة يتطلب "إعادة النظـــر في فقه فروض الكفاية، وتصويب مفهومها الذي تشبع بالكثير من عقليّة التخلف والتقليد والتوارث الاجتماعيّ، حتى أخرجت من ساحة الفقه والحياة، واقتصرت على مفهومها على حالات الوفاة وتشييع الجنائز... ذلك أنّ إشاعة التخصـــص، وتغـــيير شـــبكة العلاقات الاجتماعيّة سوف يقتضي تقسيم العمل، ويؤكّد أهمية التكامل الحضـــاريّ، ويؤدّي إلى التحول إلى العمل المؤسّسيّ الذي تتوافر له كل الاختصاصات المطلوبـــة، ويتخلص من الرجل المؤسّسة أو الصورة المؤسّسة التي تكون في خدمة الرجل، ليصبح الرجل في خدمة المؤسّسة... وما لم ندرك أهميّة التخصّص، وما يؤدّي إليه من تقســـيم العمل أو إتقانه وإبداعه، فإنّ الدعوة إلى العمل المؤسّسيّ تبقى محاولة لاستنبات البذور في الهواء."[٣٣]

ومقتضى هذا أنّ الأمم الراغبة في الشهود الحضاريّ، والإمكان الحضاريّ لا بدّ لها من التمكن العميق من هذه العلوم بدرجات متقاربة، إذ إنّ كل علم منها يسهم بقدر في بناء الحضارة والحفاظ عليها. كما أنّ غياب أيّ منها، سيؤدي إلى تعثـــر تحقيـــق الشهود الحضاريّ، ويكفي للمرء النظر في الحضارات الآفلة، فسيجدنّ اختلال نظرتها إلى هذه العلوم أحد أهمّ أسباب أفولها.

وعليه، فإذا أرادت الأمة أن تستأنف دورهـــا الحضـــاريّ، وتســـتعيد عافيتـــها الحضاريّة، فلا بدّ لها من استئناف دورها الرياديّ، واستعادة مكانتها القياديّة في هـــذه العلوم والمعارف المختلفة، ولا بدّ لها أن تغدو أمّة منتجة أو مشاركة في إنتاجها علـــى أقل تقديرٍ، ولن ينفعها التشبث بالمسكّنات التي تكتفي بالقول بأنّ الحضارات تحكمها قوانين وسنن، وبدلا من ذلك لا بدّ لها من التمكن في تلكم العلوم والمعارف التي تحيط

---

[٣٣] حسنة، **الوراثة الحضاريّة**، مرجع سابق، ص٥٧-٥٨ باختصار.

بتلك السنن، وتبرز فاعليّتها، وعوارضها، وتوفّر الإرادة والقدرة على مدافعتها بسنن أخرى، فضلا عن ضرورة قراءة أمراض الحضارة، ومعرفة أسبابها، ونتائجها، وكيفية معالجتها. إنّ الاكتفاء بإطلاق الشعارات والتقريرات لن يغيّر من حالة الانسحاب الحضاريّ التي تعيش فيها الأمة منذ عقود، بل لعلّ ذلك زاد حالة الاستنقاع الحضاريّ، لأنّه يقضي على القلق الحضاريّ الذي يشكّل المهماز والمحرّض لكل إنجاز ووراثة حضاريّة[٣٤]

وأما بالنسبة للعمل الصالح الذي يتوقف على صيرورته مبدأ لا ينازع في وجوبه على كل قادر في المجتمع، فقد سبق أن أوضحنا وضوحا شديدًا بأنّ المراد بالعمل الصالح هو كلّ عمل يعود بالنفع العميم، والخير الكثير على الفرد والمجتمع في الدنيا والآخرة.

ويعني هذا أنّ العمل الصالح الذي وردت الإشارة إليه في أكثر من ثمانين آية مقرونة بالإيمان والتقوى، لا يقصد به -بأي حال من الأحوال- العبادات المحضة دون سواها، كما لا يقصد به التبرعات المحدودة فحسب، بل يقصد بها جميع الأعمال والصناعات التي يحتاج إليها المجتمع في جميع مراحل الحياة. ولهذا، فليس من عجب أن يقترن كل من الإيمان والتقوى دوما وأبدًا بالعمل الصالح، وليس من غريب أيضا أن يعدّ الإسلام العمل -والحال كذلك- شأناً مقدّساً يثاب فاعله، ويعاقب تاركه شرعا، بل يجبر العاطل عن العمل ويعزّر شرعاً. فالعمل الصالح شرط أساسي لتجاوز اليأس الحضاريّ، والخضوع لإملاءات الحضارات الغالبة وابتلاءاتها.

وأما بالنسبة لمبدأ التخطيط الحضاريّ الرشيد، فإنّنا نروم به ذلك "التصور المنتظم لمجموعة العمليات المتناسقة والهادفة إلى تحقيق إنسانية الإنسان، وسعادته وفق الإمكانات والموارد المتاحة."[٣٥] وهذا التخطيط مبدأ ضروريّ لا بدّ من الانطلاق منه

---

[٣٤] حسنة، **الوراثة الحضاريّة**، مرجع سابق، ص٢٨.

[٣٥] بكار، عبد الكريم. **من أجل انطلاقة حضاريّة شاملة**، دمشق: دار القلم، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م، ص٢٣ باختصار.

لضمان تحقيق شهود حضاريّ، أو استعادة عافية حضاريّة، فالتخطيط الرشيد هو الذي يتمّ من خلال الترتيب بين الأولويّات، والضروريّات والحاجيّات والتحسينيّات الحضاريّة. كما يتم من خلال استشراف المستقبل، والتخطيط له، والتخفيف من غلواء الحديث المفرط عن منجزات الآباء والأجداد، ذلك لأنّ المجتمعات التي تُكثر الحديث عن ماضيها، لا شكّ أنها مجتمعات تعيش حالة شيخوخة وركود حضاريّ، وهي أشبه بالإنسان في آخر حياته، فإنّه يكثر الحديث عن ماضيه خلافاً للشباب الذي يتطلع إلى المستقبل، ويكثر الحديث عنه وعمّا يحمله بين طياته من أفراح وأتراح.

على أنّه من الجدير تقريره أنّ التخطيط الحضاريّ المنشود لا يتوقف عند التخطيط للجانب الاقتصاديّ التنمويّ كما يتبادر ذلك إلى الأذهان، ولكنّه يشمل التخطيط لكافة جوانب الحياة بما فيه الجانب الاقتصاديّ والتنمويّ.

إنّ حلم الأمة باستعادة إمكانها الحضاريّ، أو تحقيق وراثة حضاريّة لا يمكن له أن يتحقق دون تخطيط لحسن الاستفادة من الطاقات العلميّة والفكريّة المعطّلة في كثير من أنحاء العالم الإسلاميّ، ودون احترام النظام والوقت والقوانين، وما لم تصبح الشفافيّة والوضوح سلوكاً يلتزم به الكبير والصغير، والرفيع والوضيع، والحاكم والمحكوم.

وأما بالنسبة للالتزام الرصين بالنظام، فإنّ ذلك هو صمّام الأمر كلّه، والمبدأ الأسدّ الذي يتوقف على الالتزام به بناء الحضارات والحفاظ عليها، فإذا كان العمل الصالح في الحسّ الإسلاميّ مبدأ مقدّساً، وكان التخطيط الرشيد هو الآخر مبدأ ضروريّا، فإنّ تحقيق كلا هذين المبدأين وغيرهما من المبادئ الحضاريّة، يتوقف على احترام النظام في كل شأن من الشؤون الحضاريّة، فبالنظام تسود الأمم، وتخطط لمستقبلها، وبه تتجنب الأمم الهفوات والزلات والأخطاء في قراراتها وتطلعاتها وبرامجها ومشاريعها، بل بالنظام تتضح الرؤية والرسالة وخطة العمل التي تسعى الدول إلى تحقيقها وتطبيقها في واقعهم، وبه أيضا يتم التفريق بين الأولويات من المشاريع والبرامج، وبالنظام تكون ثمة منهجيّة في التفكير والعمل والتنفيذ، ويصبح الوقت ذا قيمة ومفصلاً هامّاً في حسن توظيف القدرات والإمكانات.

ومن المشاهد اليوم أنّ غياب الإحساس الصادق بالنظام، والالتزام الصارم الرصين به، وضعف احترامه يعدّ أحد العوامل الكبرى التي أدّت إلى أفول الحضارة الإسلاميّة وانسحابها، كما أنّ الواقع الهامشي والمتخلف الذي تعيش فيه اليوم العديد من الدول الموسومة بالدول النامية، يرجع إلى الفوضى العارمة التي تغشى الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة؛ إذ إنّ احترام القوانين والالتزام بالأنظمة واللوائح يعدّ سلوكاً غير مألوف، ما جعل للفساد الإداري والماليّ والسياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ رواجاً وحضوراً غير منكورين في سائر الأنحاء.

وأما الانفتاح على الآخر، والاعتراف بحقّه في الوجود والحياة، فإنّ ذلك يعدّ من المبادئ الحضاريّة المهمة اعتباراً أنّ الآخر الذي يقود اليوم حضارة، كان بالأمس تابعًا لأصحاب الحضارة الآفلة، فقد تعلم ذلك الآخر من الأمّة يوم أن كانت قائدة حضارة، كما التحق الآخر بجامعات الأمة ومؤسّساتها التعليميّة قروناً عديدة، واستفاد من علوم الأمة ومعارفها، ثم استطاع بعد ذلك بناء حضارته، والاستئثار بالشهود الحضاريّ دون سواه. وعليه، فإذا أرادت الأمة اليوم أن تستعيد عافيتها الحضاريّة، وتسترجع مجدها الفكريّ ومكانتها العلميّة، فإنّه لا بدّ لها من الاعتراف بالآخر الغالب المتمكِّن، ولا بدّ لها من الانفتاح على كل نافع لديه، والترحيب بالتعاون معه في المشتركات الإنسانيّة والمنجزات الحضاريّة المتراكمة.

إنّه ليس من الإسلام في شيء الانغلاق على الذات، وليس من المروءة استمراء الافتخار والاعتزاز بمنجزات الآباء والأجداد، دون تكوين منجز أو مجد يمكن للأجيال الصاعدة الاعتزاز به. وليس من الإسلام في شيء التقليل المبالغ والاستخفاف المستعلي بشأن الآخر وإمكاناته وإنجازاته الحضاريّة، فليس من الوارد أن تتمكن الأمة اليوم من استعادة عافيتها الحضاريّة ما لم تنفتح على الآخر، وتبتعد عن إقصائه، أو إلغائه، سواء على مستوى الفكر أم على مستوى العمل، فأيّ تفكير "بدور حضاريّ للأمّة في عالم اليوم أو عالم الغد، لا بدّ من أن يضع في اعتباره معرفة الآخر والإحاطة به: عقيدته، وثقافته، وفلسفته عن الحياة، وتاريخه، وواقعه، ومشكلاته، أو أزماته التي يعاني منها،

وإدارك أسباها، وعلى الأخص إذا كان يقود الحضارة الغالبة التي نعيش ثمراتها، وتنعكس علينا آثارها، وأزماتها، وأمراضها بشكل أو بآخر. هذه المعرفة بشكل عام هي السبيل الصحيح للتعامل مع الآخر أخذاً وعطاءً، تأثراً وتأثيرًا... فثورات الاتصالات والإعلام التي تمكن وتمهد للوصول إلى مرحلة العولمة، تجعل ذلك واقعاً ضمن إطار الضرورات الحضاريّة، أو الفروض الحضاريّة... ولا نرى أنفسنا بحاجة إلى الدخول لغرفة الانتظار المكتظة لنزيدها رقماً لا قيمة له في التربص، ونرقب سقوط حضارة الآخر لحسابنا، أو لسواد أعيننا... حتى ولو لم نتوفر على أدنى شروط الوراثة الحضاريّة. هذا البعد من الاعتراف بالآخر، وطلب الحوار معه من مواقع متساوية، والاعتراف بما يمتلك من الفضائل والإيجابيات. يمنح آفاقاً وإمكانات حضاريّة تؤهّل الأمة -ولو في مستوى إسلامها وعصرها- للقيام بدور حضاريّ غائب أو مفقود على مستوى الذات والآخر. ولا شك أنّ فهم الآخر لا يتأتى بدون تخصص في المجالات المتعددة لتؤدى الشهادة الحضاريّة على وجهها السليم، حيث لا ينفع مع الحضارة المكث والانتظار لسقوطها بسبب أمراضها، ولا حتى بالتأبي عن دخول غرفة الانتظار، والاستعاضة عنها برجم الحضارة دون أن ندري أنّنا بهذا الرجم والرفض نصيب أنفسنا أيضا."[٣٦]

وعلى العموم، إنّ ثمة ضرورة في الاعتداد بهذا المبدأ، والمبادئ السابقة، وذلك سعياً إلى القضاء على ما يموج الساحة الإسلاميّة المعاصرة من جهود فكريّة متطرفة لا تقدّس العمل، ولا تعتدّ بالتخطيط الرشيد والانضباط، ولا تأبه باحترام النظام، وتقلّل -بصورة سافرة- من شأن المشترك الإنسانيّ، وتدعو -بصورة مباشرة وغير مباشرة- إلى إقصاء الآخر وإلغائه. فهذه الجهود الفكريّة والعمليّة يجب النظر إليها بوصفها جهودًا مشبوهة متعارضة لمقررات الشرع وتعاليمه الوافية، كما يجب مكافحتها، وإيقافها بشتى الطرق الممكنة، فمستقبل الأمة الحضاريّ مرهون بمدى تغلبها على تلك

---

[٣٦] المرجع السابق، ص٥٠-٥١ باختصار وتصرف.

الأفكار والممارسات التي تحول دون تحقيق أي شهود حضاريّ مرتقب للأمة في المرحلة الراهنة من تاريخ البشريّة.

وصفوة القول، لا بدّ للأمة أن تعزّز وعي أبنائها بالقيم والمبادئ الحضاريّة التي أوسعناها جانب التفصيل والتحرير، ولا بدّ للأمّة من تعهد تلك القيم والمبادئ بالتحقيق والتحرير والضبط والتأصيل، ويوم أن تلتزم الأمة وتتمكن منها، فإنّ شهودها الحضاريّ كائن ولا محال، كما أنّ ريادتها للبشرية ستعود كما كانت بعزّ عزيز أو بذلّ ذليل، والله غالب على أمره، ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون!

خاتمة:

التزاماً بسنن الأكاديميين في تضمينهم الخاتمة أهمّ النتائج التي يتوصلون إليها في دراساتهم، أراني متبعا هذا السنن الحميد، فأودع في هذه الخاتمة أهم نتائج الدراسة، وذلك في النقاط التالية:

١. لا محظور نقلاً وعقلاً في استخدام مصطلح الإسلام الحضاريّ للدلالة على ذلك المشروع التنمويّ والنهضويّ الشامل والمتوازن الذي تسعى دولة ماليزيا إلى تحقيقه وصيرورته نموذجا يحتذى به، لاستعادة ذلك الدور الرياديّ والقياديّ الذي كان ذات يوم للأمة الإسلاميّة في أرجاء المعمورة.

٢. إنّ وصف الحضاريّ للإسلام لا يرتد إلى حقيقة الإسلام أو مبادئه وأحكامه، وإنّما يرتدّ –في نظرنا– إلى ذلك الفهم الذي يروم تمثّل تلك القيم والمبادئ التي تبنى عليها الحضارات، ولذلك، فإنّ هذا الوصف يعدّ من قبيل اللقب[٣٧] الذي ليس له

[٣٧] يراد بمفهوم اللقب عند عامة الأصوليّين تعليق الحكم بالاسم العلم، أو اسم نوع، فلا يدل ذلك على نفي الحكم عمّا عداه عند محقّقي الأصوليّة. قال إمام الحرمين مؤكّداً هذا الأمر ومشيراً إلى شذوذ الإمام الدقّاق عن عامّة الأصوليّين في هذه المسألة: "وقد سفّه الأصوليّون الدقّاق ومن قال بمقالته، وقالوا: هذا خروج عن حكم اللسان، فإن من قال: رأيت زيداً لم يقتض أنّه لم ير غيره قطعاً، ولإجماع العلماء على جواز التعليل والقياس، فهو يقتضي أن تخصيص الربا بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه، ولو قلنا به بطل القياس." انظر:
– الزركشي، بدر الدين محمد. **البحر المحيط في أصول الفقه**، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، ج٤، ص٢٤ وما بعدها.

مفهوم عند عامّة المحقّقين من أهل العلم بالأصول، وهو أشبه بقولنا إنّ محمّدًا رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- فإنّ هذا لا ينفي بأيّ حالٍ من الأحوال أن يكون المسيح وقبله سيدنا موسى وإبراهيم -عليهم وعلى نبينا أفضل الصلاة وأتم التسليم- رسلا لله جلّ جلاله، ما يعني أنّ مصطلح الإسلام الحضاريّ لا يعني وجود إسلام غير حضاريّ.

٣. ثمة حاجة إلى تجاوز حالة التوجس والتخوف من المصطلحات المستجدة والمفاهيم المتجددة للمصطلحات القديمة، فالتجديد الرشيد لما بلي من الأفكار والآراء والمصطلحات والتحديث الرصين لما جارت عليه الأيام من المعاني والمقاصد، يعدّان مبدأين شرعيّين لا يصحّ العدول عنهما نزولا عند رغبة المتوجسين والمتخوفين من كل جديد سواء أكان مفيدا أم مبيدًا، بل لا بدّ من استحضار سنة البقاء للأنفع من الأفكار، وسنة الزوال لما كان منها زبدًا جفاء. وبناءً عليه، فإنّ ما يورده المعترضون على مصطلح الإسلام الحضاريّ من إشكالات واستشكالات يزول كلها عند التأمل في الظروف الفكريّة والواقعيّة، التي دفعت بهذا المصطلح إلى الظهور والبروز في هذه المرحلة الحرجة من تاريخ الأمة.

٤. إنّه من نافلة القول إنّ الأمّة الإسلاميّة تعيش منذ قرون انسحاباً حضاريّاً، ونتيجة لطول الغياب الحضاريّ يوشك أن يغدو الحديث عن منجزات الحضارة الإسلاميّة لدى الأجيال الصاعدة ضربا من ضروب الأساطير، التي تلوكها ألسن القصّاص والمتسامرين، اعتبارًا بأنّ النظر في واقع الأمة يجعل المرء يتساءل بمرارة شديدة عن أسباب أفول تلك الحضارة التي بناها الأجداد قروناً مديدة. ولذلك، فإنّه من الأمر الفكريّ المحتوم اليوم أن يكون ثمة تكثيفٌ وتعزيز للوعي بالبعد الحضاريّ لقيم الإسلام ومبادئه وأحكامه، وإبراز ذلك البعد مشفوعاً بسبل استعادة تلك الحضارة التي كانت الأمة تقودها، وتنفع بها العباد والبلاد. ومن ثمّ، فإنّ مصطلح الإسلام الحضاريّ يصبّ في هذا الإطار التوعويّ التثقيفيّ التنويريّ الضروريّ الآني!

٥. إنّه من غير المنكور أنّ هنالك فهماً حضاريّاً وآخر غير حضاريّ للقيم والمبادئ التي تبنى عليها الحضارات، ويكون الفهم حضاريّا إذا أمكن الأمّة من بناء حضارة مستندة إلى تلك المعاني السامية التي تدلّ عليها تلك القيم والمبادئ، وأما الفهم غير الحضاريّ، فإنّه فهم يزيد الأمة انسحاباً حضاريّاً وتخلفاً ماديّاً ومعنويّاً على كافة الأصعدة، ويتجلى ذلك الفهم غير الحضاريّ في أن تغدو نظرة أبناء الأمة إلى القيم والمبادئ الحضاريّة نظرة شكليّة ضيّقة متحجرة، تُعنى بالقشور والجزئيّات، وتتجاوز الاعتداد بالمقاصد والكليّات التي تدل عليها تلك القيم والمبادئ. وعليه، فإنّ الأمة اليوم بأمس الحاجة إلى ذلك الفهم الحضاريّ لقيم الإسلام ومبادئه؛ أملاً في استعادة حضارة أسعدت الإنسان والإنسانيّة والكون كلّه.

٦. استعرضنا في الدراسة أهمّ المبادئ والأسس التي يقوم عليها مشروع الإسلام الحضاريّ في الواقع الماليزيّ، وتجلّى لنا من خلال الاستعراض وجود ثغرات في تلك المبادئ، ولا سيما في عدم إشارتها إلى تلك الأسس المنطقية الجامعة بين المبادئ التي ذكرها المشروع. كما أنّ منظّري المشروع لم يفرّقوا بين القيم الحضاريّة والمبادئ الحضاريّة، والحال أنّ بينهما فروقاً دقيقة، من أهمّها أن القيم الحضاريّة مرجعيّات كليّة ثابتة لا يعتريها تغير أو تبدل أو تحول، وأما المبادئ الحضاريّة، فإنّها قواعد كليّة تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال، وتتسم بالمرونة والسعة خلافاً للقيم الحضارية التي تتسم بالثبات والاستقرار والديمومة.

٧. تجاوز مهندسو المشروع عددًا من القيم الحضاريّة المهمّة، والمبادئ الحضاريّة التي لا يمكن بناء حضارة أو استعادتها دونها، ومن أهمّ القيم الحضاريّة التي لم يرد لها ذكر في المشروع: الرحمة، والسماحة، والاعتدال (الوسطيّة)، وأما المبادئ الحضاريّة التي استغفلها المشروع، فتتمثل في العمل، والنظام، والتخطيط الرشيد، ومعرفة الآخر والاعتراف به. فهذه القيم والمبادئ لا بدّ من الاعتداد بها عند الحديث عن البعد الحضاريّ لتعاليم الإسلام، وذلك بوصفها قيما تعبّر عن روح الحضارات وجوهرها ومقصدها، وبوصفها مبادئ يتوقف على وجودها قيام الحضارات أو استعادتها.

٨. خلصنا في الدراسة إلى أنّ استعادة العافية الحضاريّة، والإمكان الحضاريّ، والشهود الحضاريّ يتوقف كلّ أولئك على حسن تمثّل الأمة وتعزيز وعي أبنائها بجملة من القيم الحضاريّة والمبادئ الحضاريّة، وتتمثّل تلك القيم في الإيمان والتقوى، والعدالة والأمانة، والرحمة، والسماحة، والاعتدال. وأما المبادئ الحضاريّة، فإنّها تتمثّل في العلم الشامل المتمحور حول العلم بالدين، والعلم بالطبيعة والكون بمستجداته وتطوراته، والعلم بالواقع والحياة، والعمل الصالح، والتخطيط الرشيد، والالتزام الرصين بالنظام، والتوازن والشمول، والانفتاح الحكيم على الآخر والاعتراف به.

فهذه المبادئ تمثّل الأسس والقواعد التي يمكن أن تبنى عليها الحضارات، وأن يعاد من خلالها بناء الحضارات الآفلة الغائبة.

وأخيرًا: إنّ الأساس المنطقيّ لانتقائنا لتلك القيم والمبادئ يعود إلى تلك الرابطة القويّة بين القيم المذكورة من حيث كونها قيماً أخلاقيّة ومتكاملة ومتداخلة في بعض الأحيان، مما يجعل الفصل بينها تعسفاً واعتسافاً، وكذلك الحال في المبادئ الحضاريّة، فإنّها هي الأخرى متكاملة ومترابطة، فالعلم والعمل يتكاملان، وكذلك يتكامل التوازن والانفتاح، وأما التخطيط الرشيد، والالتزام الرصين بالنظام، فإنّهما يتكاملان ويتداخلان، ولذلك، فقد رأينا ضرورة ذكر هذه المبادئ المتكاملة والمتداخلة.

الاستشراق في فكر محمد أركون
بين الشعور بالمديونية والرغبة في التجاوز

الحسن العباقي*

مقدمة:

لقد بدأ الاهتمام بالاستشراق والمستشرقين مبكراً في عالمنا العربي الإسلامي، وكان عدد لا يستهان به من المفكرين والعلماء، يُتابعون ما أُنتِج حول الثقافة والحضارة الإسلامية من غير المسلمين، وقد اتّخذت علاقة هؤلاء بهذا الإنتاج أشكالاً شتى؛ إذ عدّه بعضهم شرًّا مطلقاً، وخطرًا مُهدِّداً للأسس التي يقوم عليها كيان الأمة الإسلامية، ومنهم من بُهر بمنجزات الحضارة الغربية فدعا إلى الأخذ بكل ما أُنتِج هناك، وأصرَّ على إعادة التجربة في العالم الإسلامي، شرطاً من شروط بلوغ التَّحضر في نسخته الحديثة. ومنهم من اتخذ من الاستشراق مسافةً نقديةً، ودعَا إلى التوقف حتى يتم التأكد من غلبة نفعه على ضره، وعدم إطلاق حكم عام يشمل الجميع دون استثناء، وهو الموقف الذي نحسبه الأقرب إلى الصواب، مع أنّ للموقفين الأول والثاني ما يسوغهما؛ إذ لم يعد خافياً أهمية الدور الذي مارسته مؤلفات المستشرقين عن ثقافة الشعوب العربية الإسلامية وحضارتها، وعن تاريخها وجغرافية أوطانها، في تيسير عمل المستعمِر، كما لا يُنكر أحدٌ السبق الذي حققته الحضارة الغربية على المستوى التقني والتكنولوجي عموماً، الشيء الذي ساهم في تسهيل الحياة وتقريب المسافات؛ ومع ذلك فهذان الأمران لا يعطيان المشروعية برأينا للموقفين الأولين المشار إليهما أعلاه.

ولا بد من الإشارة هنا، إلى الأهمية البالغة التي تكتسيها عملية رصد أثر ما أنتجه المستشرقون في تحديد مواقف المفكرين والعلماء منهم، فكثيراً ما ساهمت كتاباتهم في

* دكتوراه في وحدة التكوين والبحث: "المناظرات الدينية في الفكر الإسلامي"، الكاتب العام لجمعية الإمام ابن حزم للباحثين في مقارنة الأديان. abbakiha@hotmail.com

الدعوة إلى القطيعة معهم، خاصة ما تعلق منها بالعلوم الشرعية، من: قرآن، وحديث، وفقه، وأصول؛ إذ جاء الكثير منها طافحاً بالأخطاء العلمية الفادحة، إن لم نقل بالتحامل وإطلاق الأحكام غير المؤسسة علميا، وأحسب أن عملية الرصد هذه جديرة بالدراسة والتحليل، وإن كان الاهتمام بها لم يرقَ بعدُ إلى الدرجة التي تستحقها؛ إذ إن أغلب الذين يستهويهم موضوع الاستشراق، يُرَكّزون على ما ينتجه المستشرقون دراسة وتحليلا، غير آبهين في كثير من الأحيان برصد أثر هذا الإنتاج في المفكر العربي أو المسلم، وهو ما دفعنا لخوض غمار هذه التجربة مع واحد من أكثر المهتمين بما يُكتب عن الإسلام في الغرب، ألا وهو محمد أركون، الذي يدعو إلى إعادة الاعتبار إلى العقل الإسلامي عبر الدراسة النقدية لكل ما أنتجه،[1] كما يدعو إلى إعادة الاعتبار إلى الاستشراق عبر الدراسة النقدية للمناهج التي اتبعها سابقاً، ولم تعد -في نظره- مجدية لتحقيق ما يُتوخى منها في دراسة المجتمعات العربية والإسلامية؛ ثقافة، وحضارة، وتاريخاً.

إن المتتبع لكتابات أركون حول الاستشراق والمستشرقين قد يميز مواقف عدة، تتأرجح بين الإشادة التي يعزّ نظيرها، مع الشعور بالمديونية من جهة، والمؤاخذة التي تندر حِدَّتُها، وقد يتجاوز فيها العتاب حدود اللياقة العلمية من جهة ثانية، والدعوة إلى القطيعة مع المناهج المعتمدة في دراسة التراث العربي والإسلامي مع التمسك بالنتائج المستخلصة من تلك الدراسات، واستثمارها فيما يقدم من أبحاث من جهة ثالثة؛ وهو ما يوحي بوجود بعض التعارض والتناقض في البناء الداخلي لفكره من هذه الزاوية، الاحتمال الذي سرعان ما يَتَبَدَّد إذا ما تمَّ تعميق النّظر في خلفيات كل موقف من المواقف الثلاثة أعلاه، مما سيمكننا من تقديم إحدى أعقد صور التعامل مع الاستشراق؛ إذ يمتزج الجانب العاطفي بالجانب العقلاني، إن علاقة أركون بالاستشراق، تجاوزت العلاقة الطبيعية التي تجمع -في الغالب- بين الباحث وموضوع بحثه، أو بين من

---

١ من أهم المؤاخذات على فكر محمد أركون أنه يدمج نصوص الوحي ضمن مسمى العقل الإسلامي، مما يجعله لا يستثني النص القرآني من الدراسة النقدية، وهو ما لا يسلَّم له به، ما دامت الدراسات التي قدمها حول تاريخ التدوين، أو القراءات القرآنية، أو الناسخ والمنسوخ، وغيرها، لم تستطع إثبات تاريخانية النص القرآني.

يجمعهم موضوع البحث، وإن فرقتهم المسافات الزمنية والمكانية على حدّ سواء؛ فأركون -ونظرًا لانتقاله مبكّراً للحياة في أوروبا-، تلقى كثيراً من معارفه عن العالم العربي والإسلامي مباشرة من أفواه بعض المستشرقين، كما ربطته صداقات قوية مع بعضهم الآخر، وجمعته الندوات والمؤتمرات واللقاءات العلمية بكثير منهم، وهو ما يعطي شيئاً من الخصوصية لعلاقة الرجل بموضوع بحثه، بإمكانها مساعدة المهتمين بفكره عموماً على فهم مدى التأثير والتأثر الذي تركه كل طرف في الآخر.

لن يكون رصدنا لعلاقة محمد أركون بالاستشراق رصداً وصفياً، بقدر ما سيكون دراسة نقدية للمستويات الثلاثة لتلك العلاقة، نهدف من خلالها الاندماج في مسار تصحيح بعض الأخطاء العلمية، التي وقع فيها بعض المستشرقين، فتلقاها هو كما تلقاها غيره دون إخضاعها للتشريح، مما أوقعهم في أخطاء نحسبها فادحة. كما نتوخى الدعوة إلى التسلح بالصرامة العلمية في التعامل مع أي إنتاج فكري؛ أيّاً كان مصدره، دون أي حكم مسبق، من شأنه أن يحرم الإنسان من شرف الانخراط في تفعيل "الاختلاف" بوصفه أحد علل خلق الإنسان، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ*إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ.﴾ (هود: ١١٨-١١٩)

واتبعت الدراسة منهج الاستقراء فحاولنا جاهدين الاطلاع على جلّ ما كتبه محمد أركون حول الاستشراق والمستشرقين، إن بشكل مباشر في بحوث أو مقالات خاصة مفردة لذلك الغرض، أو بشكل عابر ضمن مواضيع مختلفة، ومن ثم شرعنا في دراسة تلك الأقوال التي لم يكن بالإمكان إدراجها جميعها هنا، لسبب أساسيّ هو أنها عبارة عن صيغ متعددة لأفكار معدودة، لذلك اجتهدنا في اختيار أكثرها دلالة على مقصود محمد أركون، كما اجتهدنا في عدم تقويله ما لم يقل، أو تحميل كلامه ما لا يحتمل. فإلى أي مدى يمكن الحديث عن شعور أركون بالمديونية لما أنتجه رواد الفكر الاستشراقي؟ وما خلفية عتابه للمستشرقين وشكواه منهم؟ وأين تتجلى دعوته لتجاوز الفكر الاستشراقي؟ هذا ما سنحاول مقاربته في ثلاثة محاور أساسية هي:

أولا: مديونية أركون للفكر الاستشراقي

ثانيا: أركون والاستشراق – قراءة في خلفية العتاب ودواعي الشكوى

ثالثا: من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية

أولا: مديونية أركون للفكر الاستشراقي

لم يكن المستشرقون على قلب رجل واحد، فكما وُجد من بينهم من قدم للتراث العربي الإسلامي خدمات جمّة، وُجد من أساء إليه وأقام حوله الزوابع، مما يُلزم المتصدّي لهذا الموضوع مستوى عالياً من الحيطة العلمية، يميز بوساطتها بين غثّ ما أنتج هؤلاء وثمينه. يُعدّ محمد أركون أحد المكثرين من التعامل مع كتاباتهم؛ إذ يندر أن يخلو عمل من أعماله من الاستشهاد بهم أو الإشارة إليهم؛ ونبدأ حديثنا هنا بنص يشيد فيه بمجموعة منهم، معترفاً لهم بالجميل، وممتناً لهم على الجهود التي بذلوها في دراسة التراث الإسلامي، فهو يقول: "أحيّي بكل اعتراف بالجميل جهود ومكتسبات رواد الاستشراق من أمثال يوليوس فيلهاوزن، وهوبير غريم، وتيودور نولدكه، وفريدريك شوالي، وفون ج. بيرجشترسر، وأو. بريتزل، وإ. جولدزيهر، وتور أندري، وأ. غيوم، وأ. جيفري، وم. برافمان. كما وينبغي أن نحيي جهود تلامذتهم الذين واصلوا على نفس الدرب من أمثال رودي باريت، وريجيس بلاشير، وهاريس بيركلاند، ور. بيل، وويليام مونتغمري واط، وجون بيرتون، وجون وانزبروغ، وأ. ت. ويلش، ويو. روبان، إلخ."[٢]

غريب أن يذكر أركون أسماء هؤلاء المستشرقين، ويعترف لهم بالجميل دون تحفظ، مع أن العديد منهم عُرفوا بالتحامل على الإسلام،[٣] فجاءت بحوثهم مليئة

---

[٢] أركون، محمد **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل– نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص٣٢.

[٣] يقول عبد الرحمن بدوي: "إن ما يحرك بعض المستشرقين دافع الضغينة على الإسلام، مما يفقدهم الموضوعية، ويعمي بصيرتهم بطريقة أو بأخرى [...] لقد ذهب بعضهم من السطحيين إلى الإعلان بأعلى صوته أن في

بالإدعاءات الباطلة التي لا تقوم على أُسس علميّة متينة، ومثال ذلك ادعاء بعضهم الأصل اليهودي أو المسيحي للقرآن؛ وقد تابع عبد الرحمن بدوي مجموعة من ادعاءات هؤلاء، وأَتبعها بردودٍ متينة بيّنت تهافتها،[٤] ومن بين المستشرقين الذين ذكرهم أركون وعُرفوا بتحاملهم على الإسلام، ريشارد بيل في كتابه: "أصل الإسلام في بيئته المسيحية"، وتور أندريه Tor Andrae في كتابه: "الإسلام والمسيحية"؛ ويمكن القول بأن أغلب الذين ذكرهم لم ينج من التحامل على التراث الإسلامي، وإن كان لبعضهم بحوث قيمة خلطوا فيها بين التدقيق العلمي المطلوب، والدعاوى المجردة عن الدليل، مما يُلزم المتعامل معها عدم التسليم بأي منها، إلا إذا استند إلى أدلة قوية وبراهين متينة.

إن أركون يرفض مثل هذا الموقف في قوله: "حتّامَ يستطيع المسلمون أن يستمروا في تجاهل الأبحاث الأكثر خصوبة وتجديداً من الناحية الاستكشافية- المعرفية؟ قصدت بالطبع أبحاث العلماء الغربيين الذين يدعوهم بالمستشرقين. أقول ذلك وأنا أفكر بأبحاث نولدكه، وجوزيف شاخت، وج. هـ. أ. جوينبول عن الحديث النبوي،

القرآن انتحالاً وتقليداً وسرقة، معتمدين على تشابه لا أساس له. وهذا ما قام به مستشرقون مثل: جولد تسيهر Goldziher ونولدكه Nödelke وشوالي Schwally ومرجوليوث Margoliouty . ونتحفظ نوعاً ما فيما يتعلق بنولدكه Theodor Nödelke الذي تبرأ نوعاً ما من مؤلفه: geschichte de korans ١٨٣٠ عندما رفض إعادة طبعه تاركا المستشرق شوالي [...] يقوم بهذه المهمة،" انظر:

- بدوي، عبد الرحمن. **الدفاع عن القرآن ضد منتقديه**، ص٨- ٩.

[٤] من المستشرقين الذين بثّوا هذه الادعاءات في كتبهم: هارتفيج هيرشفيلد Hartwig Hirschfeld في كتابه: "العناصر اليهودية في القرآن"، وسيدرسكي D. Sidersky في كتابه: "أصل الأساطير الإسلامية في القرآن"، وهاينريش سبرنجر Heinrich Sprenger في كتابه: "قصص الإنجيل في القرآن"، وجوزيف هورفيتز Joseph Horoivitz في كتابيه: "بحوث قرآنية" و"الأسماء اليهودية ومشتقاتها في القرآن"، وديفيد صموئيل مرجليوثDawed Samuel Margouliouth الذي تحيل أسماؤه الثلاثة على أصوله اليهودية الخالصة. فقد جند "نفسه طول حياته عدواً عنيداً ضد الإسلام. ودفعه تعصبه العنيف إلى عرض المزاعم الشديدة الغرابة، ولم يكن القصد منها سوى الهجوم على الرسول محمد صلى الله عليه وسلم والحط من رسالته "ومن ادعاءاته" أن كلمة مسلم كانت تطلق سابقاً على مريدي مسيلمة الكذاب." وما أن نشر مرجليوث هذا الرأي، ردّ عليه المستعرب الإنجليزي المشهور شارلزج ليل Charles J. Lyall، رداً لاذعاً على صفحات المجلة نفسها عام ١٩٠٣م، ص٧٧١. انظر:

- بدوي، **الدفاع عن القرآن ضد منتقديه**، مرجع سابق، ص٢٥-٢٦، وص٦٥-٦٦.

وغيرهم كثير. وكلهم متجاهلون تماما من قبل المسلمين، أو يُهاجمون من قبل الفكر الإسلامي المعاصر دون تمييز أو تفحص موضوعي،"[٥] وهو ما يؤكد قوة شعوره بالمديونية لهؤلاء، مع أنه لا يخفى على المهتمين بما كتب المستشرقون حول مصادر التشريع الإسلامي عموماً، والسُّنة النبوية على وجه الخصوص، كثرة الادعاءات اللاعلمية التي طفحت بها كتابات "جوزيف شاخت" J. Schacht على سبيل المثال بوصفه أحد المُشادِ بهم والمُمتن إليهم من طرف أركون، يقضي كتابه: The Origins of Muhammadan Jurisprudence أصول الفقه المحمدي،"[٦] عدّ الأحاديث النبوية نصوصاً من وضع أئمة المذاهب الفقهية، اختلقوا لها أسانيد لدعم آرائهم. بل وقلل من شأن الجهود الجبّارة التي بذلها علماء الحديث في نخل صحيح السُّنة من سقيمها، وكان الأولى مناقشة مناهجهم في الجرح والتعديل بالعمق الذي يفي بالغرض، وبيان عجزها عن تحقيق الهدف الذي أحدثت من أجله، قبل الخُلُوص إلى نتيجة من ذلك الحجم، أما الاقتصار على بعض الاختلافات المصطلحية التي لا يمكنها بحال من الأحوال أن تطعن في جوهر هذا العلم، فلا يمكنه إلا أن يعطي المبرر للمتوقفين في كتابات المستشرقين، إلى حين ثبوت عِلْمِية النتائج التي توصلت إليها، وجِدية المناهج المتبناة في ذلك.

إن الإشادة بكل أولئك المستشرقين، دون أدنى تحفظ، فيه الكثير من المجازفة التي يجب أن تنأى عنها البحوث العلمية، خاصة إذا عُلِم أن أركون لا يكاد يَرُدُّ نتيجة من نتائج روادهم الذين يشعر بالامتنان لهم والمديونية لما كتبوا، ومنها حديثهم عن الترتيب

---

[٥] أركون، محمد. **قضايا في نقد العقل الديني– كيف نفهم الإسلام اليوم؟** ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص٥٤–٥٥.

[٦] لا يتسع المقام هنا لتفصيل القول في "نظرية الإسناد عند شاخت" –إن جاز عدّ نظرية– خاصة وقد أسالت ما يكفي من الحبر، من طرف المؤيدين أو المعارضين. وقد ناقش محمد مصطفى الأعظمي هذه النظرية نقاشاً علمياً وافياً وذلك في كتابه: "**مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية**"، الصادر عن "المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم" سنة ١٩٨٥.

الزمني (الكرونولوجي) لسور القرآن بحسب تاريخ نزولها؛ إذ جاء كلامه في هذا المقام نسخة عن كلامهم؛[٧] ومن الأمثلة على ذلك قوله: "كان المستشرق الإنكليزي ن. روبنسون قد تفحص ثلاثة ترتيبات لسور القرآن: الترتيب الأول خاص بالنسخة المصرية النموذجية أو الرسمية لعام ١٩٢٥، والترتيب الثاني معتمد من المستشرقيْن الألمانيين نولدكه- وشالي، والترتيب الثالث معتمد من قبل المستشرق ر. بيل؛"[٨] وحديثه في هذا المستوى، يحتوي تلميحاً ضمنياً بوجود طبعات متعددة للقرآن، يختلف بعضها عن بعض، فالمتلقي لقوله: "النسخة النموذجية أو الرسمية لعام ١٩٢٥"، إذا كان قليل الزّاد في هذا المجال، قد يظنّ أن هناك طبعة مصرية غير رسمية للسنة نفسها، وربما طبعتين رسمية وغير رسمية للسنة الموالية، وهكذا؛ كما يشمل القول احتمال وجود طبعات أخرى رسمية وغير رسمية لكل بلد من البلدان الإسلامية، مما قد يُوهِم بأن تعدّد النسخ ناتج عن تعدد النص المقروء، أو على الأقل، بوجود اختلاف بين نسخه المتعددة. ويتلقى أركون كلام المستشرق روبنسون كما لو كان حقيقة علميّة لا يتطرق إليها الاحتمال، فهو يقول: "وقد درس المستشرق ن. روبنسون موضوعين أساسيين في هذه النسخ الثلاث: موضوع النساء المرافقات للمؤمنين الذين يَحظون بالجنة، ثم الموضوع الخاص بالاسمين التاليين: الله، والرحمن. وبعد أن درس الأمر عن كثب اكتشف أن الموضوع الأول يتكرر (١٢) اثنتي عشرة مرة في القرآن. واكتشف أيضاً أن بعض هذه المعاني تتحدث عن عذارى شابات، ذوات صدور صلبة أو أثداء متينة، وعيون واسعة. وأما بعضها الآخر فيتحدث عن أزواج مطهّرة بكل بساطة. واكتشف أن النسخة المصرية لا تتيح لنا أن نلحظ أي تطور (أو تغير) في معالجة هذا

---

[٧] من ذلك قوله: "إن احترام التسلسل الزمني (أو الكرونولوجي) للآيات القرآنية (أو للعبارات النصية القرآنية) يتيح لنا أن نتعرف بشكل تاريخي دقيق على تلك المجادلة المتكررة ضد المعارضين العديدين، وعلى المواقع الاجتماعية والسياسية للفئات الاجتماعية الموجودة،" انظر:

- أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، مرجع سابق، ص١٣٧.

[٨] أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، مرجع سابق، ص١٣٦.

الموضوع على مدار القرآن كله. وأما نسخة نولدكه-شالي و ر. بيل فتكشف عن أن الوصف الأول يرد فقط في السور المكية، والوصف الثاني (أي أزواج مطهرة) يـرد في السورة المدنية."[٩]

قبل المرور إلى النموذج الثاني الذي تطرق إليه روبنسون، أقف بعض الشيء عند مجازفة أركون بالتسليم بكلام هذا الأخير، والتعامل معه بوصفه نتيجة مستوفية للشرط العلمي المطلوب، واكتشافاً لا يتطرق إليه الاحتمال، فهل يحتوي النص على ما يستحق أن يتعامل معه كذلك؟ أو أن الأمر محض مجازفة كما سبق؟

إن ما أورده محمد أركون عن المستشرق روبنسون، لا يتعدى منطوقَ النص إلى مفهومه؛ فعملية جرد بسيطة كافية للخروج بنتائج إحصائية غاية في الدقة، خاصة في ضوء الطفرة المعلوماتية الحديثة؛ إذ يمكن تخزين كم هائل من المعلومات في أقراص مضغوطة صغيرة الحجم، يمكن استرجاعها وتصنيفها وفق المرغوب فيه، وفي ثوانٍ معدودة، بل وحتى قبل هذه الطفرة المعلوماتية، كان يكفي الرجوع إلى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم للخروج بإحصائيات دقيقة عن أيّ موضوع من المواضيع التي تناولها الوحي، فضلاً عن أن موضوع "الحور وأوصافهن"، قد تحدّث عنه كثير من العلماء، بل إن جل المفسرين تناولوه عند تفسيرهم للآيات المتعلقة به، ومن ثَمَّ، فلا جِدّة في تناوله من هذه الزاوية، ولم يبق إلا كلامه عن الآيات الاثنتي عشرة التي فرق بين مكّيها ومدنِيِّها، فجاء بمعلومة خاطئة عندما جزم بأن الآيات المكيّة تحدثت عن صفات الحور بشيء من التدقيق، أما الآيات المدنية فلا تذكرهن إلا بالأزواج المطهرة؛ وبالرجوع إلى سورة "الرحمن" على سبيل المثال، يتأكّد أن القاعدة غير منضبطة؛ لأنّ السورة مع كونها مدنية، فقد اشتملت على ذكرٍ لأوصافهن، فهن قاصرات للطّرف وأبكار، ولم تكتف بوصفهن بالأزواج المطهرة، وهنا مَكْمَن المجازفة في التعامل مع إنتاج المستشرقين بعين الرِّضا، والتسليم بما وصلوا إليه من نتائج قبل تمحيصها.

---

[٩] المرجع السابق، ص١٣٦-١٣٧.

لقد سلَّم أركون بقول روبنسون، دون التأكد من صحة النتائج التي وصل إليها اعتماداً على فرضيّته الخاطئة، القائمة على أساس قدرة النسخة القرآنية بترتيب "نولدكه- شوالي"، أو بترتيب "بيل"، على رَصْد التطور الحاصل في تناول القرآن الكريم للموضوع، خلافاً للنسخة المصرية الرسمية؛ أي النسخة المتداولة بين الناس منذ عهد رابع الخلفاء الراشدين عثمان بن عفان؛ وبانخرام تلك القاعدة المؤسَّسَة على هذه الفرضية، تتهاوى هذه الأخيرة بدورها، على الأقل في هذا المثال؛ كما أن محاولة الرصد تلك، يمكن أن تتم دون الاعتماد على نُسَخ المستشرقين؛ لأن العديد من العلماء تحدثوا عن ترتيب نزول سور القرآن الكريم، وإن لم يجمعوها في مصحف مستقل وفق الترتيب المقترح، لقناعتهم بعدم جدوى ذلك العمل، وليَقِينهم بأن الترتيب بحسب تاريخ النزول، لم يكن مقصوداً من قِبَل الله عز وجل، فالآيات والسّور تتجاوز الأحداث، وكتاب الله الخاتم في تناوله للموضوع الواحد وفق سياقات مختلفة، لا يُحيل بالضرورة على التطور في التناول؛ إذ إن كثيراً ما يكون القصد بيان جوانب أخرى منه تجعل النظر إليه أكثر شمولية، كما هو الشأن في تناوله لقضيتي الحرب والسلم، اللتين عالجتهما أكثر من مائة آية، يُعطي مجموعها إطاراً عاماً تختلف فيه الأحكام باختلاف الظروف والحيثيات.

أما النموذج الثاني الذي أشاد به محمد أركون، فيتعلق بكلام روبنسون عن كلمتي "الله" و"الرحمن"، وجاءت إشادته كالآتي: "وينطبق الشيء ذاته على كلمتي الله، والرحمن. فالواقع أن كلمة "رب" (أي السيد أو المولى) لا ترد إلا في السور القرآنية الأولى أو المبكرة جدّاً. وأما كلمتا الرحمن والله فتردان بشكل متناوب ومتنافس في المرحلة المكية الثانية. وبعدئذ تفرض كلمة الله نفسها تدريجياً حتى تحذف كل ما عداها."[10]

وإذا عُلِم بأن المرحلة المكية الثانية عند نولدكه وشوالي، تبدأ بسورة الكهف وتنتهي بسورة النجم، بناء على الترتيب الذي وضعه المستشرق بلاشير لسور

[10] المرجع السابق، ص١٣٦-١٣٧.

المصحف، وذلك في كتابه: "القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره،"[١١] فَسَيُسْتخلص من كلام روبنسون المُشاد به من طرف أركون، أن كلمتي "الله" و"الرحمن"، لم تردا في المرحلة المكية الأولى؛ لأنهما لم تظهرا إلا في المرحلة الثّانية، لكن بالرجوع إلى السور التي صنّفها نولدكه وشوالي في المرحلة الأولى ابتداء من سورتي المزمل والمدثر حتى سورة الناس، يلاحظ أن اسم الجلالة "الله" ذُكر في كثير منها، فقد ورد في سورة الشمس عند قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا،﴾ (الشمس:١٣) وهي السابعة في ترتيب النزول حسب نولدكه-شوالي، كما ورد في سورة الأعلى عند قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسَى*إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ،﴾ (الأعلى:٦-٧) وهي السادسة عشر في ترتيب النزول حسبهما، كما ورد في سورة التكوير عند قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ،﴾ (التكوير: ٢٩) وهي الثامنة عشر عندهما، وقد ورد أيضا في سورة الانشقاق التي جعلاها بعد سورة التكوير في ترتيب النزول في قوله تعالى: ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُكَذِّبُونَ*وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ،﴾ (الانشقاق:٢٢-٢٣) أما كلمة "الرحمن" فقد وردت مرّتين في سورة النبإ وهي السادسة والعشرون في ترتيب النزول حسب نولدكه-شوالي.

إن هذه الأمثلة تؤكد ضعف ما ذهب إليه المستشرق روبنسون، وعدم علمية النتائج التي بناها على تلك الاكتشافات. أما كلمة "رب" التي قال بأنها لم ترد إلا في السور القرآنية الأولى أو المبكرة، فالخطأ فيها أفحش؛ إذ ذُكرت في السّور المدنية بصيغ مختلفة أكثر من مائتي مرة، تسع وأربعون منها في سورة البقرة وحدها، وثمانٍ وثلاثون في سورة آل عمران، وست مرات في سورة النساء، وسبع عشرة مرة في سورة المائدة، وست وثلاثون مرة في سورة الرحمن، إلخ.

---

[١١] بلاشير، ريجيس. **القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره**، نقله إلى العربية رضا سعادة، أشرف على الترجمة الأب فريد جبر، حققه وراجعه محمد علي الزعبي، بيروت: دار الكتب اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م، ٥٤.

هكذا يتضح بأن ما ذهب إليه روبنسون، بعيد كل البعد عن الصرامة والتبحر العلمي اللذين كثيراً ما تحدث عنهما أركون فيما يتعلق بالمنهج (الفيلولوجي) المُعْتَمد من قبل المستشرقين. ويبدو أن تلك الأمثلة، تنمّ عن قلة زاد المستشرق روبنسون بالمادة المدروسة، وقد كان لعلماء المسلمين الذين تناولوا مبحث المكي والمدني بالدراسة، كلام أدق بكثير مما ذهب إليه هذا الأخير، ليس هذا مقام التفصيل فيه. إن شعور أركون بالمديونية لما أنتجه المستشرقون، أفقده شيئاً من الحسّ النقدي اللازمِ تَوَافُّرُه في البحوث العلمية، وجعلته يقبل نتائج بحوثهم دون إخضاعها للدراسة النقدية.

وهناك تمظهر آخر لذلك الشعور بالمديونية، يتعلق بإشادته المبالَغِ فيها -في كثير من الأحيان- ببعض المستشرقين وأعمالهم، منهم على سبيل المثال: "جاكلين شابي،"[١٢] التي حظيت بإطراء كبير من أركون، بعد إصدارها لكتاب: "رب القبائل. إسلام محمد"؛ إذ قال في حقها: "أشعر بالسعادة فعلاً لأنْ أشير إلى كتاب قيم مثل هذا الكتاب، كتاب يمشي في الاتجاه الذي يرغبه الباحث المفكر ويسعى إليه. إن كتابها يقدم المثل العملي المحسوس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية، ابستميائية وابستمولوجية، في الكتابة التاريخية عن القرآن. إن المؤلفة ترسم حدوداً لا يمكن اختراقها بين القانون المعياري لمهنة المؤرخ وبين مجال الفكر الإيماني والمعرفة الإيمانية من جهة أخرى."[١٣] ثم يستمر في الإشادة بالكاتبة والكتاب، مع محاولة تسليط الأضواء على منهجها في التعامل مع القرآن، ليستغرق قُرابة تسع صفحات. وسبب هذا الإطراء، أن الباحثة في نظره، استطاعت ربط القرآن بالفضاء الثقافي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي

---

[١٢] بعد حديث أركون عن برنامج عام للعمل كان قد اقترحه في كتابه: "قراءات في القرآن"، يتعلق بضرورة الاستكشاف الألسني المتزامن للخطاب القرآني مع مزاوجته مع التحليل الأنثربولوجي لذات الخطاب، يصرح بما يلي: "لحسن الحظ فإن هذا المشروع النظري قد وجد له أخيرا من يطبقه في شخص الباحثة الفرنسية جاكلين شابي. فقد أصدرت مؤخرا دراسة تخصصية وافية ذات مستوى ممتاز وعميق بعنوان: "**رب القبائل. إسلام محمد**"، منشورات نويزيس، باريس، ١٩٩٧م." انظر:

- أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، مرجع سابق، ص٤٤.

[١٣] أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، مرجع سابق، ص٤٩-٥٠.

الذي أُنزل فيه، أي أنها تموقعت في قلب فكره، وربما لأنها قالت ما لم يكن قد تجرّأ بعدُ على قوله بكل تلك التفاصيل[١٤].

ثانياً: أركون والاستشراق – قراءة في خلفية المعاتبة ودواعي التشكي

كثيرة هي عبارات العتاب الحاضرة في كتابات أركون، لا سيما في مقدمات كتبه، فما خلفية تلك المعاتبة؟ وما سبب ذلك التشكي؟

تحدثت في النقطة السابقة عن وجه بارز في علاقة أركون بالاستشراق، يتجلى في إشادته المستمرة بما أنتجه، وسأتحدث فيما يلي عن وجه آخر أبرز من الأول، يتعلق بعتابه المستمر للمستشرقين:

أ. عتابه لكلود كاهين: قال عنه في الدراسة التي خصصها[١٥] له في كتابه: قضايا في نقد العقل الديني: "التقيت بكلود كاهين للمرة الأولى في مدينة ستراسبوغ في شهر تشرين الأول/أكتوبر من عام ١٩٥٦. كنت قد عُيّنت للتو أستاذاً للغة العربية في تلك المدينة التي كان يُدَرِّس هو فيها تاريخ القرون الوسطى منذ عام ١٩٤٥. ثم نُقلنا في السُّنة نفسها (١٩٥٩) إلى باريس. ثم شاءت الصدفة أن نسكن أكثر من عشرين سنة في مدينتين متجاورتين من الضاحية الجنوبية لباريس. وهذا ما ساعد على كثرة

[١٤] فهي كما يقول المترجم هاشم صالح من باب التعليق على إطراء أركون وتقريب مغزاه من القارئ: قد ذهبت بعيدا في أرخنة كل ما نزعت عنه تاريخيته على مر القرون. لأول مرة يتجرأ باحث على أرخنة النص القرآني إلى مثل هذا الحد. لقد كشفت عن تاريخيته، أي عن ارتباطه بالقرن السابع الميلادي وبيئة الجزيرة العربية. ولذلك فهو يصدم كثيرا حساسية المؤمن التقليدي." انظر:
- أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، مرجع سابق، ص٥٠، ثم أضاف المترجم قائلاً: "يبدو أن جاكلين شابي قد نجحت نجاحاً ممتازاً في ربط الآيات المكية بسياقها الطبيعي: أي بظروف وبيئة شبه الجزيرة العربية إبان القرن السابع الميلادي. وهكذا نزعت عنها غطاء التعالي لكي تغرسها في التاريخية." انظر:
- أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، مرجع سابق، ص٥١.

[١٥] هذه الدراسة كانت تحت عنوان: "خرق الحدود التقليدية، زحزحتها عن مواقعها، تجاوزها: دراسة حول أعمال كلود كاهين"، وهي منشورة في العدد الذي خصص لأعمال هذا المستشرق من مجلة Arabica، عدد ١، سنة ١٩٩٦م، تحت عنوان: "أعمال كلود كاهين: قراءة نقدية"، وقد نشرت هذه الدراسة أيضا في كتاب: "قضايا في نقد العقل الديني".

حواراتنا ومناقشاتنا."[١٦] العلاقة بين الرجلين حسب ما يبدو من خلال النص، متينة جدا، واستمرت أكثر من عقدين من الزمن، ظلا فيها وَفِيَّين للأخذ والرّد في شتّى المواضيع.

وقد لا تبدو الصلة قائمة بين النص المستشهَد به، وقضية العتاب، لكن، إذا عُلم بأن القصد من إيراده هو إعطاء المشروعية للَّفظ المستعمل أي "العتاب"، لِما فيه من دلالة على الودّ المتبادل رغم وجود الخلاف، فستبدو الأمور أكثر انسجاماً؛ لأن العتاب غير "الدراسة النقدية" التي لا تُستَحضر فيها العلاقات الشخصية، لاحتمال تأثيرها السلبي على العلمية والموضوعية؛ فما الذي يؤاخذه أركون على كاهين؟

يقول في ذلك: "العلماء الأكاديميون الذين يعيشون في الظل (مثل كلود كاهين) يستمرون في كتابة التاريخ على الطريقة الوصفية الحيادية الباردة. بمعنى أنهم يكتفون بنقل أقوال أو خطابات الفاعلين الاجتماعيين (أي المسلمين هنا) إلى اللغات الأوروبية كالفرنسية والإنكليزية. ولا يقومون بتفكيكها من الداخل، أو محاولة تعرية الأبعاد الأيديولوجية التي تنطوي عليها بالضرورة كأي خطاب بشري."[١٧] ولعله بادٍ للعيان أنّ المؤاخذة هنا، منصبّة على مجال التقاطع بين نظرته للتراث الإسلامي، ونظرة كلود كاهين لها، فكأنه يريد دمجه -ومن خلاله كل المستشرقين- في برنامج عمله؛ إذ يُطالبه بما يتجاوز المهمّة الأساسية للمؤرخ، كالبحث عن الأسباب الحقيقية الكامنة وراء الأحداث التاريخية، أو الأبعاد الأيديولوجية التي تنطوي عليها، فتلك مهمّة علماء من صنف آخر، تختلف آليات اشتغالهم عن آليات اشتغال المؤرخ. وهذا ما لم ينتبه إليه أركون في النص أعلاه، فطالب كاهين كمؤرخ بما هو خارج عن نطاق عمله مؤرخاً، وداخل في نطاق "علم الاجتماع التاريخي" بوصف هذا العلم فرعاً من فروع علم

---

[١٦] أركون، محمد. **قضايا في نقد العقل الديني**، مرجع سابق، ص ٦٣-٦٤.
[١٧] المرجع السابق، ص٨٠.

الاجتماع الأكثر حداثة وتخصُّصًا. وبناء على ذلك، وأمام عدم انخراط كاهين في برنامج عمل أركون المسطَّر في "نقد العقل الإسلامي"، أصبح في نظره من "ذوي الحيادية الباردة الذين يعيشون في الظل"؟!

ب. عتابه للمستشرقين المعاصرين: لا يختلف موقف أركون السابق من كلود كاهين، عن مواقفه من جلِّ المستشرقين المعاصرين، فكلامه عنهم بوصفهم أفراداً لا يختلف عن كلامه عنهم بوصفهم جماعات، ومحور عتابه لهم هو رفضهم إسقاط التجربة الأوروبية بأدقّ تفاصيلها على الإسلام تاريخاً وحضارة، أمام إِلْحَاحه عليهم بضرورة القيام بذلك، لهذا تجده يستغرب من موقفهم، عادّاً إيّاه نوعاً من التمييز شبه العنصري في حق الإسلام، فهو يقول: "لماذا يصرّ الباحثون المستشرقون على اتّباع المنهجية التقليدية في علم التاريخ، في حين أنها تجددت وتغيرت في الأقسام المجاورة لهم في نفس الجامعة: أقصد في الأقسام التي تدرس التاريخ الأوروبي، لا العربي ولا الإسلامي؟ لماذا يرفضون الاستفادة من مناهج زملائهم المتخصصين بتاريخ فرنسا أو أوروبا في القرون الوسطى مثلا؟ ... لماذا هذا التفريق، إن لم نقل التمييز شبه العنصري، بين الأقسام الاستشراقية، والأقسام غير الاستشراقية في الجامعة الواحدة؟"[١٨]

إن تتبع عبارات العتاب وإمعان النظر فيها، يُفضيان إلى ملاحظة مهمة، هي ملازمتها للمستشرقين المعاصرين أكثر من غيرهم، في حين أن الإشادة ملازمة بمن يَعدُّهم جيل الرُّواد، أمثال: نولدكه، وشوالي، وجولدسيهر، وتلامذتهم أمثال: رودي باريت، وريجيس بلاشير، وويليام منتغمري، وغيرهم، مع وجود بعض الاستثناءات؛ إذ حظي بعض المعاصرين أكثر مما حضي به هؤلاء من الإشادة، كما هو شأن جاكلين

[١٨] المرجع السابق، ص٦٧.

شابي، في حين جمع موقف أركون من المستشرق الألماني جوزيف فان إيس، بين الإطراء والعتاب.[١٩]

إن الخلفية التي تحكم أركون في عتابه للمستشرقين، تكمن أساساً في كون "العلم الاستشراقي كان محصوراً بالتأريخ للوقائع الخام للتراث واستعادتها عن طريق استخدام المنهجية الفيلولوجية من نحو وصرف ومعاجم ودراسة تركيب الجمل، إلخ ... وكان محصوراً بالمنهجية التاريخية التقليدية التي سادت في القرن التاسع عشر."[٢٠] فهذا المستوى من التناول، لا بدّ منه في نظره، لكنه لا يمثل إلا مرحلة أولى ممهدة لمرحلة تطبيق المنهج الألسني فالأنثربولوجي، كما هو معلوم في تاريخ التجربة الحداثية. وهو لا يعاتب جيل الرواد؛ لأن المكتشفات الحداثية على المستوى المنهجي لم تكن متوافرة في وقتهم، و لم تكن التجربة الحداثية قد وصلت إلى المستوى الذي بلغته في الوقت الراهن، مما يُعطيهم العذر، بخلاف المعاصرين، فهم لا يُعذرون في عدم انفتاحهم المنهجي عليها.

ثالثاً: من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية

تُعدّ "الإسلاميات التطبيقية" البديل المنهجي الذي اعتمده أركون في "نقد العقل الإسلامي" ليقابل به "الإسلاميات الكلاسيكية"، ويطلق هذا المصطلح الأخير على المنهج الذي اتبعه المستشرقون في دراستهم للتراث والتاريخ الإسلاميين، وقد صرح بذلك في كتابه: "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، خلافاً لما يدّعيه مختار الفجّاري

---

[١٩] رغم اعتزاز أركون بمؤلفات جوزيف فان إيس، وخاصة موسوعته: "اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة"، التي رآها مرجعاً لا غنى عنه لكل باحث في التاريخ الإسلامي، فهو يؤاخذه قائلاً: "لاريب في أن جوزيف فان إيس كان يفكر باللاهوتيين الطليعيين عندما ترك للمسلمين مسؤولية إنجاز ذات المهام التي أنجزها اللاهوتيون المجدّدون في الجهة المسيحية. ولكن اعتراضي على فان إيس يبقى قائماً فيما يخص الانخراط الابستمولوجي والمعرفي العميق للباحث في مجال بحثه." انظر:

- أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، مرجع سابق، ص٤٩.

[٢٠] أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، مرجع سابق، ص٣٠.

في كتاب له تحت عنوان: "نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون"؛ إذ عدّ الأمر استنتاجاً خاصاً به، بعد دراسته لمؤلفات أركون؛ وقد خصص للحديث عن منهج هذا الأخير في نقده للعقل الإسلامي، قِسماً بكامله، ضَمَّنَه أربعة فصول، إلا أن دراسته جاءت وصفية أكثر من اللازم؛ إذ غلب عليها تأييده لاختياراته وردّ ما سواها.[21] أما فيما يتعلق بالمنهج، فيقول تمييزاً له عن الموضوع: "نستنتج أن (مشروع) أركون هو نقد العقل الإسلامي، وأنه توسل بطريقته الخاصة لهذا الموضوع منهجاً أطلق عليه (الإسلاميات التطبيقية)، كما نستنتج أن العلاقة بين المنهج والموضوع عنده متكاملة تكامل العلاقة التي أقرّها الفكر الإناسي الحديث بين النظرية والممارسة."[22]

نعم، إن مؤلفات أركون جمعت بين التنظير للمنهج المتبع، والتطبيق له على المواضيع المدروسة، لكنَّ هذا لا يعني عدم تمييزه الصريح بين المستويين كما يوحي بذلك كلام "الفجّاري"، بدليل قوله: "كنت قد بلورت مصطلح الإسلاميات التطبيقية منذ عام ١٩٧٠ ودافعت عنها كمنهج علمي في البحث... ولكن ندائي الذي أطلقته في السبعينات من أجل التجديد المنهجي في مجال الدراسات المطبقة على الإسلام، ظل من دون صدى يذكر حتى الآن. صحيح أن بعض الباحثين النادرين قدّموا أبحاثاً في هذا الاتجاه، ولكن نزعة المحافظة المنهجية السائدة في أوساط الاستشراق حالت دون سماع النداء كما ينبغي، يضاف إلى ذلك لا مبالاة الباحثين في تجذير الأنثربولوجيا النقدية لثقافات العالم."[23] وسأحاول فيما يلي مقاربة علاقة أركون بكلٍّ من الإسلاميات الكلاسيكية والإسلاميات التطبيقية:

[21] لا نبالغ إن قلنا بأن عبارات الفجّاري واستنتاجاته تدخل في ما أسماه أركون بالكتابات التبجيلية، وقوله الآتي أكبر دليل على ذلك، فهو يقول: "إن خطاب أركون ومن سار على دربه في حاجة إلى من يتبناه بالدعم المالي، من أجل الإكثار من نشره وإيصاله للقارئ، وإغراق السوق بكتبه إلى الدرجة التي تجعل الفرد العربي لا يجد مهربا من قراءته والاطلاع عليه، وبالدعم المعنوي بإدراجه ضمن البرامج التربوية الرسمية، وبقيام الإعلام بواجبه الدعائي اللازم. وهذا كفيل بأن يقدم الدعم الكافي لتجنب المآزق التي نجرف إليها". انظر:

- الفجّاري، مختار. **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص١٨٢.

[22] المرجع السابق، ص٢١.

[23] أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، مرجع سابق، ص٢٤٢.

١. إن موقف أركون السلبي من الإسلاميات الكلاسيكية أو التقليدية لا يتعارض ألبتة مع موقفه الإيجابي مما أنتجه المستشرقون من بحوث، عُدّ بعضها فتحاً لم يتم بعدُ تجاوزه رغم مرور زمن طويل على كتابته؛ لأن انتقاده لمنهجهم، كان بدافع حثهم على تبني ما استجد من مناهج، بهدف توسيع أفق تناولهم للقضايا التراثية، وهو أمر جليّ في عتابه لنموذجين بارزين من المعاصرين، هما كلود كاهين وجوزيف فان إيس، وقد سبقت الإشارة إلى إلحَاحِه على الأول بأن ينخرط في مسار الدراسات النقدية بمنظورها الحداثي المتجاوز للمنظور الاستشراقي، الذي يحصر نفسه في منهج بالٍ، و لم يعد كافياً لإعطاء نتائج موثوق بها من الناحية العلمية؛ "ينبغي —حسب أركون– أن نعلم أن تجميع المعارف والمعلومات المتبحرة في العلم وتراكمها لا يؤدي بالضرورة إلى توليد فكر نقدي، أو إبداعي، أو تحريري، بالطبع فإن تجميع هذه المعلومات يشكل مرحلة لابد منها، أي المرحلة الأولى من الدراسات العلمية. ولكن لا ينبغي الاكتفاء بها كما يفعل المستشرقون التقليديون أو الكلاسيكيون. وإنما ينبغي تجاوزها إلى منهجية التفكيك والتعرية الأركيولوجية والنقد الجذري لأنظمة الفكر التراثي."[٢٤]

وهذا النص لا يحتاج إلى مزيد بيان، فنقطة الخلاف بينه وبين الاستشراق منهجية لا غير، ويمكننا هنا التمييز بين مستويين من الخلاف، أحدهما مؤاخذته له على أمور يتبناها و لم تعد كافية لإعطاء النتائج المتوخاة، وثانيهما مؤاخذته على أمور يرفضها، مع أنها في نظره أقدر على تحقيق الأهداف، وسأعطي بعض الأمثلة على المستويين فيما يلي.

أولاً: مؤاخذة أركون للمستشرقين على أمور تيبنوها:

وهذه بعض الأمثلة آخذ فيها أركون منهجيّاً على المستشرقين ما يتبنّونه، ونضرب مثالين على ذلك:

---

[٢٤] المرجع السابق، ص١١٨-١١٩.

أ. محافظة المستشرقين المعاصرين على المسار المنهجيّ نفسه الذي سار عليه أسلافهم منذ القرن التاسع عشر، ولا يخفى أن هذه المنهجية التي تعطي الأولوية للنصوص وتدرسها منفصلة إلى حد كبير عن معطيات الواقع الذي أُنتجت فيه، ما كان لها إلا أن تُثِير حفيظة أركون؛ لأن دعوى "التاريخية" التي تُعدّ المحرك الأساسي لفكره، تقوم على الربط بين جميع النصوص، والواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي الذي ظهرت فيه. ومن ثمّ، فموقفه منها متوقع، فهو يرى بأن "مادة البحث (أي القرآن) تتطلب تطبيق كل المناهج عليها وليس فقط المنهجية الفيلولوجية – التاريخوية. إنها تتطلب التدخل على كل مستويات إنتاج المعنى وآثار المعنى من أجل توضيح ملابسات هذا النص المؤسِّس،"[٢٥] وبهذا يكون القصور هو الصفة الملازمة لمنهج المستشرقين؛ لعدم أخذه بعين الاعتبار كلّ معطيات الواقع في التعامل مع النصوص من جهة؛ ومن جهة ثانية، لأن المنهج الذي يطبقه على تلك النصوص لا يهتم بكل مستويات إنتاج المعنى، أو هو منهج أحادي، في حين أن الموضوع في نظره بحاجة إلى مناهج متعددة.

ب. موقفه مما يسمِّيه بحياد المستشرقين في تناولهم للعديد من القضايا، مع أن الحياد مطلوب في البحوث العلميّة، وهو أحد أهم المؤشرات عليها، ومن ثم فلا معنى لقوله: "ينبغي على المثقف العربي أو المسلم اليوم أن يحارب على جبهتين اثنتين: جبهة الاستشراق الذي يمارس العلوم الاجتماعية بطريقة وصفية، حيادية، باردة، وجبهة الأسلوب التبجيلي للمسلمين،"[٢٦] وكان من المفترض أن يعطي قرّاءه بعض النماذج من الحياد البارد الذي يمقته في كتابات المستشرقين، خاصة إذا عُلِمَ بأنه عُملة نادرة عند كثير منهم، حسب المعنى الإيجابي للّفظ.

---

[٢٥] المرجع السابق، ص٤٦.

[٢٦] أركون، محمد. **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص١٨٩.

ويبقى الاحتمال الأقرب لمقصود أركون من الحياد، ما يُستخلص بعد عملية استقراء للعديد من كتاباته التي تَطَرَّق فيها للموضوع، هو عدم خروجهم بمواقف حاسمة في بعض القضايا الشائكة التي عرفها التاريخ الإسلامي، مثل قضية الصراع التاريخي القائم بين السنة والشيعة على أرضية الأحقيّة في الإمامة، أو الصراع الذي قام بينهم وبين المعتزلة حول القرآن الكريم أمخلوق هو أم لا؟ ممّا حَدَا به إلى وضعهم ضمن الإطار نفسه الذي وضع فيه من يسمِّيهم بـ "حرَّاس الأرثوذكسية"، فهو يقول: "ليس المؤمنون وحدهم هم الذين بقوا منغلقين على أنفسهم داخل السياج الدوغمائي. وإنما التبحّر الاستشراقي الأكاديمي نفسه ظل منغلقاً داخل نفس السياج لزمن طويل عندما اكتفى بنقل أفكار الإسلام السني الأغلبي إلى اللغات الأوروبية، وذلك قبل أن يفعل الشيء ذاته مع الإسلام الشيعي."[٢٧]

ثانياً: مؤاخذة أركون للمستشرقين على أمور يرفضونها، مع أنها في نظره أقدر على تحقيق الأهداف:

وهذا مستوى آخر له ارتباط بالخلاف في المنهج، يؤسِّس أركون مشروعية "الإسلاميات التطبيقية" من خلالِ هدمِهِ، ويتعلق بأمور لا تدخل في اعتبار "الإسلاميات التقليدية"، مع أنه –في نظره- كفيل بإحداث ثورة حقيقية في الدراسات التي تجعل التراث الإسلامي موضوعاً لها، وهذا المستوى ماثل في رَفْض المستشرقين استعمالَ ما يستجد من مناهج، وهذه مجموعة من الأمثلة على ذلك:

أ. رغم الاستمرارية المنهجية التي تطبع أعمال المستشرقين المعاصرين في علاقتهم مع أسلافهم، فَهُم في نظره أقل جرأة في تناول العديد من القضايا، خاصة ما تعلق

---

[٢٧] أركون، **الفكر الأصولي واستحالة الأصيل**، مرجع سابق، ص٦٥. وقد تناول أركون قضية خلق القرآن في العديد من كتاباته، آخذ في بعضها المستشرقين على موقفهم الذي عدّه سلبياً؛ لأنهم لم ينتصروا للمعتزلة، ولم يسندوا دعواهم التي كان من شأنها أن تذهب بالأمة بعيداً لو لم يتم إبادتها في القرن الخامس للهجرة، ومن ذلك أيضاً مآخذته للمستشرق فان إيس الذي برّر عدم تناول المعتزلة بالدراسة لأنهم يشكلون أقلية، فضلاً عن أنهم يعدون هراطقة من قِبل الأغلبية. انظر:
- أركون، **الفكر الأصولي واستحالة الأصيل**، مرجع سابق، ص٣٤-٣٥.

بالدراسات القرآنية، فهو يقول في ذلك: "كانت الأرثوذكسية الإسلامية تضغط دائماً بالمحرّمات على الدراسات القرآنية وتمنع الاقتراب منها أكثر ممّا يجب. وقد سهل على المستشرقين في المرحلة التاريخوية والفيلولوجية أن ينتهكوا هذه المحرمات أكثر مما يسهل علينا اليوم. لماذا؟ لأن العقل العلمي كان آنذاك في أوج انتصاره، وكان مدعوماً من قبل الهيمنة الاستعمارية التي رافقته. هكذا نجد أن المعركة التي جرت من أجل تقديم طبعة نقدية محقّقة عن النص القرآني لم يعد الباحثون يواصلونها اليوم بنفس الجرأة كما كان عليه الحال في زمن نولدكه الألماني أو بلاشير الفرنسي."[٢٨]

إن هذا النص يحتوي على أفكار عدة يمكن إجمالها فيما يلي:

– لقد ادّعى وجود ضغوط من قبل علماء الإسلام[٢٩] على من أراد الخوض في الدراسات القرآنية، مع أن تاريخها ينفي ذلك؛ إذ ما أكثر الدعاوى التي طالت القرآن منذ أربعة عشر قرناً، منها ما كان من أبناء هذه الأمة، ومنها ما كان من خارجها، وأمرها مبثوث في الكثير من المؤلفات، وإلا فما مصدر معرفته بقضيّة مصحف ابن مسعود،[٣٠] واختلاف الناس في القراءة على عهد عثمان، أو بالأحرف التي قيل بأنها منحولة وبأنها من أخطاء الكتاب، وقضية نقط القرآن على عهد الحجاج بن يوسف الثقفي، وقراءة ابن شنبوذ التي كثيراً ما لاكتها ألسن المستشرقين، فتتلمذ على شُبهاتهم زُمرة من المتغربين، ثم قضيّة خلق القرآن، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، والمحكم والمتشابه، وغيرها من المواضيع الإشكالية التي لم يُخفها أحد من المسلمين ولا أنكر

[٢٨] المرجع السابق، ص٤٤.

[٢٩] وفي تلقيبهم هنا بالأرثوذكسية الإسلامية، نوع من الوفاء للمصطلحات السائدة في الأوساط التي تلقى فيها كثيراً من معارفه، ونوع من التعبير عن مديونيته لها بالمعنى.

[٣٠] يتعلق الأمر بقصة احتجاج الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود ﷺ على عدم اختياره من بين أعضاء اللجنة التي كُلفت بجمع القرآن الكريم وكتابته في المصاحف واختيار الصحابي الجليل زيد بن ثابت ﷺ، وقد تناولتها أغلب الكتب الجامعة لعلوم القرآن، ككتاب "البرهان في علوم القرآن" للإمام الزركشي، وكتاب "الإتقان في علوم القرآن" للإمام السيوطي، كما يمكن الرجوع إلى عدد كبير من الروايات المرتبطة بها في كتاب "المصاحف" لأبي داود؛ وقد ادعى البعض بأن سبب احتجاج عبد الله بن مسعود هو قوله بعدم قرآنية سورة الفاتحة وسورتي الفلق والناس، لعدم احتواء مصحفه عليها، وهو ما فنَّده كثير من العلماء وأثبتوا قرآنية تلك السور عنده؛ فهذه الدعوى وغيرها من الدعاوى المشار إليها أعلاه، أمرها معلوم لدى المتخصصين.

وجودها، بل تناولوها في كتبهم وناقشوها نقاشاً مستفيضاً، وعن طريقهم وصلت إلينا وإلى كل الذين يُدَندِنون حولها.

– حديثه عن قدرة المستشرقين في السابق على اقتحام جدار التحريم بسبب جرأتهم المسنودة بانتصار العقل العلمي، مع أن أبحاثهم في مجال الدراسات القرآنية خاصة، كانت بعيدة عن العلمية، فجاؤوا بشبهات؛ بعضها تكرار لما سبق وقيل بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم من أن القرآن لا علاقة له بالوحي، وأنه من كلامه عليه الصلاة والسلام، أو تعلّمه من أهل الكتاب، أو نحله عن الأساطير القديمة. وقد ألّفوا في ذلك كتباً كثيرة، تبرأ منها جملة من المستشرقين،[٣١] سواء من معاصريهم أو من الذين جاؤوا بعدهم، مما يؤكد أن سند تلك الجُرأة ليس العقل العلمي، بل سلطة الاستعمار، لذلك تراجعت تلك البحوث بتراجعه، وأصبحت ذكرى سيّئة لتاريخ فَقَدَ الشروط الموضوعية التي أَنْتَجَته، فافتقد مشروعية الوجود.

ويزيد قول أركون ضعفاً، عدم تركيز المستشرقين المعاصرين على تلك البحوث الجريئة –في نظره–، مما يُعدّ تبرّأً منها بوجه من الوجوه، لأنهم ليسوا أقل جرأة من سابقيهم في طرح المواضيع الأكثر تعقيداً، لأنهم أقل تحاملاً، وربما أكثر علميّة، لهذا أصبحوا يأنفون من تكرار الأخطاء الفادحة التي وقع فيها أسلافهم، حتى إن الكثيرين منهم يترعجون من هذا الاسم، أي "المستشرقين"، فأصبحنا في السنوات الأخيرة نسمع أسماء أخرى، مثل: علماء الإسلاميات أو المستعربين،[٣٢] وهذا الأمر له دلالته القوية في الباب.

---

[٣١] أورد عبد الرحمن بدوي في كتابه: "دفاعا عن القرآن ضد منتقديه" عدة أمثلة على ذلك.

[٣٢] يقول أركون مؤكداً ذلك غير نافٍ له: "أصبح الكثيرون من المستشرقين يحاولون تجنبها أي كلمة إستشراق واللجوء إلى تسميات أخرى جديدة لا غبار عليها من نوع: مستعرب arabisant، أو عالم بالإسلاميات islamologue، إلخ. فلا أحد يريد بعد الآن أن يقول عن نفسه بأنه مستشرق؛ لأن الكلمة أصبحت مذمومة جداً بالنسبة للوعي العربي أو الإسلامي." انظر:

– أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، مرجع سابق، ص٦٧.

– يرى أركون: "أن المعركة التي جرت من أجل تقديم طبعة نقدية محققة عن النص القرآني لم يعد الباحثون يواصلونها ..."، لنتساءل عن مقصوده من هذا الكلام؟

ألا يعني هذا الكلام أنه يطعن في صحة متن القرآن المتداول بين الناس في المصاحف منذ ما يزيد على أربعة عشر قرناً؟ وهل يحتاج نص توحدت عليه أمة الإسلام عبر قرون عديدة إلى البحث عن نسخة محققة منه؟ خاصة ونُسخه تعدّ بمائات الملايين إن لم تكن بالآلاف منها، وجميعها قد ضبطت ضبطاً تاماً، وحتى الاختلافات الواردة في الرسم بين رواية حفص عن عاصم، ورواية ورش عن نافع، بوصفهما الأكثر تداولاً في العالم، معلومة ولا يُخشى وقوع اللّبس فيها، أَيُعقل أن يُقال بعد كل هذا بضرورة إيجاد طبعة نقدية محققة؟

إن قول أركون أعلاه، يُظهِر ما أضمره في الكثير من كتبه من الطعن والتشكيك في صحة نقل القرآن الكريم، ويَنِمُّ عن تحامل كبير تجاه المنهج الإسلامي خاصة والفكر الإسلامي عامة، وإن وجد له صدى عند أولئك الذين يغيظهم أن يكون للمسلمين دون غيرهم كتاب لم يفقد صلته بالسماء، ظل متنه محفوظاً دون غيره من الكتب المقدسة.

ب. من الانتقادات المنهجية التي وجَّهها أركون للمستشرقين، قوله: "ولكن العلم الاستشراقي كان يجهل المفاهيم التالية: بنية شبكة العلاقات بين الضمائر أو الأشخاص المتكلمة كما شرحها عالم الألسنيات إميل بنفيست، ومفهوم ظرف الخطاب الذي تحدث عنه أو بلوَرَه پ. زمبتور أثناء دراسته للأدب القروسطي تحت اسم الظاهرة الشفهية المقلّدة للظاهرة الكتابية، ومفهوم القوى المهيمنة والقوى المهمّشة الذي يشتمل على التفاعل بين الحالة الشفهية والحالة الكتابية، بين المعرفة ذات البنية الأسطورية والمعرفة التاريخية النقدية، ثم العصبيات الشغالة والكائنة بين تشكيل الدولة المركزية، ثم الكتابة، والثقافة الفصحى أو العالِمة."[٣٣]

---

[٣٣] أركون، **الفكر الأصولي واستحالة الأصيل**، مرجع سابق، ص٣٠.

لعله بادٍ للعيان أن أرضية الخلاف منهجية، فمؤاخذته تتعلق بعدم دمج المستشرقين لما استجد من مناهج في علمي الألسنيات والأنثربولوجيا في مجال اشتغالهم، وتختلف قراءته لعدم الدّمج هذه، عن تبريرهم لرفض عدد منها؛ إذ يرى معظمهم أن تلك المناهج ليست إلا "زيّاً أو موضة عابرة،"[٣٤] ومن ثم، فالتمسك بها يضرّ بالمواضيع المدروسة أكثر مما ينفعها. أما أركون فيعدُّ ذلك نوعاً من التّملّص من المسؤولية الملقاة على عاتقهم، والسبب الحقيقي في نظره، يرجع إلى كونهم "يرفضون أن تستفيد المجتمعات الإسلامية والعربية من إيجابيات التفكير النظري والمناهج الجديدة المطبقة بكثرة على المجتمعات الغربية من قبل العديد من الباحثين والفلاسفة والثيولوجيين والكتاب والفنانين."[٣٥] وخلفية هذا الموقف -في نظره- لها ارتباط وثيق "بنزعة عرقية مركزية مؤكدة، مفهومة ضمن الوسط التاريخي الذي ولدت فيه. وحتى الدراسات الجامعية تسبح في المحيط العام لهذه العرقية المركزية، ذلك أن تفسيراتها وتحليلاتها تعكس في الغالب رؤيا سلبية للإسلام."[٣٦]

وأيّاً تكن الخلفية الحقيقية الكامنة وراء رفض المستشرقين المعاصرين تَبَنِّي آخر المكتشفات المنهجية، فالأمر فعلا يقتضي شيئا من التّريث، خاصة وهي لا تزال تلاقي

[٣٤] جاء في كتاب: تاريخية الفكر العربي الإسلامي: "إن المستشرقين مع بعض الاستثناءات القليلة- يستمرون في تجاهل المكتسبات الإيجابية لعلوم الإنسان والمجتمع وعدم الثقة بها بحجة أنها تمثل زيّاً أو موضة عابرة." ص٢٥٣. انظر:

- أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة،١٩٩٨م.

ومن بين هذه الاستثناءات القليلة التي خرجت عن عادة المستشرقين في التمسك بالمنهجية الفيلولوجية التاريخوية، وقبلت بالاستفادة من المكتشفات الألسنية والتحليلات الأنثربولوجية جاكلين شابي التي قال عنها: "كنت قد تحدثت في ذلك البرنامج العام عن ضرورة الاستكشاف الألسني المتزامن للخطاب القرآني، وكذلك مزاوجته مع التحليل الأنثربوبوجي لذات الخطاب. ولحسن الحظ فإن هذا المشروع النظري قد وجد له أخيراً من يطبقه في شخص الباحثة الفرنسية جاكلين شابي. فقد أصدرت مؤخراً دراسة تخصصية وافية ذات مستوى ممتاز وعميق بعنوان: رب القبائل. إسلام محمد"، أركون، **الفكر الأصولي واستحالة الأصيل**، مرجع سابق، ص٤٤.

[٣٥] أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص٢٦١.

[٣٦] المرجع السابق، ص٢٧٥.

رفضاً كبيراً في الغرب الذي نشأت فيه، نظراً للفوضى الدلالية التي أصبحت سيدة السّاحة هناك، فكيف يُقبل استيرادها وهي لم تنضج بعد! كما أن نتائجها كانت كارثية على النص والمعنى.

ج. هناك نماذج أخرى لها علاقة بهذا المستوى، منها قصور منهجية المستشرقين عن استيعاب الثقافات الشفهية للشعوب المدروسة، وأثر الخيال والأساطير في تشكيلها، وقد وضع مختار الفجّاري لهذا الموضوع تقسيماً ثنائياً، فرذق فيه بين مستويين من التناول عند أركون للموضوع، أوّلهما: المستوى المعرفي، وثانيهما: أطلق عليه المستوى الفكراني، أي الإيديولوجي؛[٣٧] وبقدر نجاحه في تناول المستوى الأول، أحسب أنه قد أخفق في عرض المستوى الثاني، ولعلّ سبب ذلك راجع إلى تسليمه ببعض انتقادات أركون، وعدم وضعها في سياقها الحقيقي، والمثالان اللّذان قدّمهما للاستدلال على فكرانية المنهج الاستشراقي،[٣٨] هما محض تسليط للضوء على نقطتين جزئيتين اختلف فيهما موقف أركون عن موقف المستشرقين، الأولى توسُّلهم بالآيات التّشريعيّة للقول بتاريخية القرآن، والثانية توسّلهم بمعالجةِ الإسلامِ للبعدين الديني والدنيوي دون تفريق بينهما، لتمييزه عن غيره من الأديان. والأصل في الأمور الجزئية ألا تدخل في النّقاش النّظري أو المتعلّق بضبط حدود المنهج؛ وعلى افتراض سلامة ذلك التصنيف، فالتأمل في موقف أركون من كلتا النقطتين، يُظهِرُهُ أكثر فكرانية مما ذهب إليه المستشرقون، ودليلنا على ذلك ما يلي:

---

[٣٧] وقد اعتمد هنا الترجمة التي اقترحها طه عبد الرحمن لمصطلح idéologie في كتابه: "تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٢٤-٢٥، وكتابه فقه الفلسفة، ص٥٩. وهو يرجح هذه الترجمة على غيرها لأنها أصيلة في اللغة العربية. انظر:

- الفجّاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، مرجع سابق، ص٢٢.

[٣٨] أقول استدلاله على فكرانية المنهج الاستشراقي؛ لأن أركون لم يقم بهذا التقسيم ولا ادّعاه، إنما هي انتقادات مبعثرة في كثيرٍ من الأحيان، يقتضي جمعها وتصنيفها جهداً كبيراً، ومع ذلك يبقى احتمال الإخفاق في عملية التصنيف وارداً، وهو ما وقع فيه الفجّاري.

– إن البحث عن أدلة لترسيخ القول بتاريخية القرآن وإقناع الناس به، يُعدّ هَمًّا مشتركاً بين أركون والمستشرقين، وبما أنّ التوسل بالآيات التشريعية لن يُحقق الهدف المقصود إلا جزئيّاً في أحسن الأحوال، لكونها لا تمثّل إلا عُشر آيات القرآن،[٣٩] رأى دعوى التاريخية من خلالها إختزالية لا تفي بالغرض، وهو موقفه ذاته من مبحث "أسباب النزول"؛ إذ عدّه أقربَ إلى التّدليس منه إلى العلم؛ لأنه هو الآخر لا يستوعب مجمل آيِ القرآن الكريم، وهو ما يقتضي تهافت القول بتاريخيته بناءا عليهما معاً؛ ولهذا اختار التوسل بأمور أشمل وأكثر استيعاباً لآي القرآن، مثل: التركيز على لغة الوحي ومحدوديتها الزمانية والمكانية، ومحدودية الوقائع المعالَجة من قِبل النص، دون إهمال لما يمكن أن تلعبه الأمور الجزئية الأخرى في الدلالة على التاريخية، مثل: قضية أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، أو القراءات القرآنية، وغيرها من القضايا الإشكالية.

– النقطة الجزئية الثانية التي أُعطيت للدلالة على فكرانية "الإسلاميات التقليدية"، هي دليل على فكرانية الفكر الناقد لها، وتتعلق –كما سبقت الإشارة إلى ذلك– بعدم فصل الخطاب الإسلامي عموما والقرآني على وجه الخصوص، بين الدين والسياسة، أو بتعبير آخر بين "الرّوحي والزّمني" كما يحبّ أركون أن يسمّيه، بدلاً من الخوض في النقاش النظري المتعلق بالفصل أو الوصل بين هاتين الذِّرْوَتَين، فضّل أركون الرجوع إلى الأحداث التاريخية، ليؤكد "بأن السلطة على مدار التاريخ الإسلامي كلّه كانت سلطة زمنيّة مضبوطة (أو موجهة) من قبل السيادة الدينية،"[٤٠] بمعنى أن الأصل فيها أنها زمنية، أما البُعد الدّيني والروحي فليس إلا نوعاً من "التسويغ والتبرير،"[٤١] وهذا خلل منهجي كبير، كثيراً ما يقع فيه، فيحكم على الإسلام من خلال واقع المسلمين، وهما

---

[٣٩] قال في هذا الشأن: "الشيء الذي أريد قوله والتشديد عليه هو المعالجة الخاصة التي تعرضت لها الآيات التشريعية، حيث وجدت قسما لابأس به من البحوث الاستشراقية عائدة إلى رغبة المستشرقين في دمج القرآن ضمن ظرف تاريخي محدد. وأنا أقول إن فصل هذه الآيات عن بقية الوحي ليس أسلوباً إسلامياً." Lectures du coran, p 195. والترجمة لمختار الفجّاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، مرجع سابق ص٣٤.

[٤٠] أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص٢٨١.

[٤١] المرجع السابق، ص٢٧٩.

غير متطابقين بالضرورة، ومَن أراد معرفة تصور الإسلام في القضايا السياسية وغيرها، فعليه الرجوع إلى النصوص المؤسِّسة له من قرآن وسنة،[٤٢] لا إلى واقع الناس.

أكتفي بهذه الأمثلة التي أسّس عليها أركون انتقاده لِـ "الإسلاميات التقليدية"، بوصفها النقيض المنهجي لِـ "الإسلاميات التطبيقية"، مع ضرورة التنبيه إلى أن خصائص هذه الأخيرة وحدودها، هي خلاصة انتقاداته للأولى، تلك الانتقادات التي يمكن عدّها محاولة تجديدية أكثر جذرية للمسار الاستشراقي على المستوى المنهجي، وليست أكثر علميّة إذا أُخذ بعين الاعتبار تطبيقاتها المرتبطة أساساً بأشكلة القرآن الكريم.

خاتمة:

جميل أن نهتم بوصفها أمة تصارع من أجل الخروج من أزمة طال أمدها، بما كُتب ويُكتب حول ثقافتنا وحضارتنا وكل تاريخنا، ورائع أن ندقق النظر في الإشارات التي من شأنها أن تدفعنا إلى إعادة قراءة الأخطاء والهنات المبثوثة هنا وهناك في تراثنا، لكن الأجمل من ذلك والأروع، أن لا يدفعنا رفضنا لواقعنا إلى التنكر لماضينا، استلاباً بواقع غيرنا، وتسليماً بمواقفه منا؛ لذا، فإلى جانب المحاولات الكثيرة التي ما فتئت تُقَرّب القارئ العربي والمسلم من صورته عند الآخر، لابد من رصد أثر تلك الصورة على مُتلقيها، وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا بإعادة قراءة ما كُتب ويُكتب، استناداً على آراء غيرنا في تراثنا. وعمل كهذا، تنوء بحمله العصبة أولو القوة من الباحثين، فكيف تنهض به جهود باحث أو زمرة قليلة من المتطلعين لغد أفضل؛ فما كتب عن الاستشراق

[٤٢] هناك الكثير من النصوص التي تحدثت عن هذا الموضوع، لكن ليس على مستوى التفاصيل، بل على مستوى القواعد العامة التي تحتاج إلى اجتهاد العلماء في استخلاص ما يناسب بحسب تغير الظروف، ومنها الآيات التي عالجت موضوع الشورى، أو موضوع العدل والحرية، أو ما تعلق بأوضاع الحرب والسلم، وغير ذلك من القواعد العامة، إضافة إلى الأحكام التفصيلية الكثيرة والمتشعبة التي تساهم في تنظيم العلاقة بين أفراد المجتمع، سواء تعلق الأمر بالزواج أو الطلاق أو المواريث أو البيوع أو التداين أو غيرها من التفاصيل، التي لا يستطيع أحد إنكارها.

والمستشرقين من دراسات، ليس بالقليل، وفي حقول معرفية متعددة ومتشعبة؛ وليس أركون إلا نموذجاً من بين نماذج شتى تغصّ بهم السّاحة الفكرية العربية والإسلامية.

حاولنا في هذه الدراسة تسليط الضوء على المستويات الثلاثة التي تحكم علاقته بالاستشراق؛ مستوى الشعور بالمديونية تجاه ما أنتجه المستشرقون، ومستوى العتاب الذي يكاد يكون بنيوياً في علاقته بروّادهم، ثم مستوى الدعوة إلى تجاوز المنهج الاستشراقي باقتراح "الإسلاميات التطبيقية" بديلاً "للإسلاميات الكلاسيكية".

وقد أخضع البحث كل واحد من المستويات الثلاثة إلى الدراسة النقدية، التي لا مجال فيها للمواقف الاعتباطية غير المؤسسة، فلكل أن يتبنى الموقف الذي يريد، شريطة التأسيس العلمي له، وهو ما جعلنا نقف على مجموعة من الأخطاء المعرفية التي وقع فيها بعض المستشرقين، فتلقاها أركون دون تفحص، وأسَّسَ عليها عدداً من الأقوال أفضت في النهاية إلى نتائج خاطئة، ما كان له أن يقع فيها لولا الشعور القوي بالمديونية لذلك الإنتاج.

وإذا كان أركون يدعو إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي على ضوء ما استجد من مناهج في شتى الحقول المعرفية، فلا يُقبل منه أن يستقبل أفكاراً حول هذا التراث لكونها تُخضعه للدراسة النقدية، بل لابد من تمحيص كل قول وتدقيق النظر فيه، حتى لا تكون لإعادة القراءة تلك، نتائجُ معكوسة. وإذا كنا نقول بعدم علمية الموقف الذي يدعو إلى القطيعة مع إنتاج المستشرقين جملةً وتفصيلاً، فليس أحقّ منه بالعلمية من يُشيد بكل أعمالهم مُعترفاً لهم بالجميل، وممتناً لهم على جهودهم، وإن حملت في طياتها من الهنات، ما جعل بعض المتأخرين منهم يتبرّأون مما كتبه بعض متقدّميهم!

والعلمية تقتضي الكثير من التدقيق والتفصيل، بعيدا عن الشعور بالمديونية الذي قد يفضي إلى تكبيل الحس النقدي، أو المعاتبة والتشكي المفضيين إلى تغليب الخطاب العاطفي على الخطاب العقلاني.

وبما أن المستشرقين ليسوا سواء، وبما أن إنتاجات الواحد منهم ليست على الدرجة نفسها من العلمية بالضرورة، فلا مجال للتخلي عن القراءة النقدية لكل ما أنتج من طرفهم، بغض النظر عن صاحبه، وهو المنهج الذي يجعلنا نقول في شأن تعامل محمد أركون مع ما كتبه المستشرقون، أنه بقدر عدم علميته وهو يضخم من القيمة المعرفية لجل إنتاجاتهم، ويؤسس الكثير من أفكاره وآرائه حول التراث الإسلامي على نتائج خاطئة في أبحاثهم، كان مُوَفَّقا في العديد من الانتقادات التي وجهها إلى منهجهم في التعامل مع موضوع اشتغالهم؛ أي ما يطلق عليه "الإسلاميات الكلاسيكية"، خاصة ما تعلق برفضهم لأيّ تجديد على المستوى المنهجي، وتمسّكهم بمسار أسلافهم؛ مع أن تقييمه لما يسمِّيه بـ "الحيادية الباردة" لديهم، فيه نظر، ويحتاج إلى إعادة قراءة، فما رآه أركون حيادية باردة قد يراه غيره علمية وموضوعية!

ولا ينبغي أن يُفهم مما سبق، أن دعوته لما يسمى بـ "الإسلاميات التطبيقية" بوصفها البديل المنهجي المُقترح عنده "للإسلاميات الكلاسيكية"، لا يعتريها أيّ نقص، بل عليها مؤاخذات عدّة، أبرزها التعامل مع القرآن بوصفه نصاً بشرياً، دون اعتبار لأيّ خصوصية، سواء تعلّق الأمر بمصدريّته أو بمحافظته على نصّه في لغته الأم، الشيء الذي لم يتوافر لغيره من النّصوص الدينية، ثم الإلحاح على إخضاع النص التّراثيّ عمومًا إلى ما استجد من مناهج، مع أن كثيراً منها لم يستقم بعدُ على عوده، وبعضهما أثبت عدم نجاعته في الخروج بالنص من أزمته.

هذه إذا قراءة لإحدى تفاعلات الذات مع ما يُنتجه الآخر عنها، ساءلنا من خلالها إحدى وجهات النظر عن طبيعة علاقتها بموضوع اشتغالها، والباب مفتوح على مصراعيه لمساءلة غيرها من وجهات النظر، لنقول في النهاية: إذا لم يكن من النّباهة أن ننقطع عن العالم ونردّ عن ذواتنا أو عن غيرنا كل ما يأتينا من الغير، فليس من النّباهة أيضا أن نرتمي في أحضان الآخرين، فنأخذ ما يعطوننا ونمتنع عن طلب ما يمنعوننا، فالحضارة اختيار، والاختيار مسؤولية، فلنختر ما ينفعنا ولنرفض أن يُختار لنا.

التمايز وإشكال التفاعل مع واقع الجفاء في الفكر المقاصدي

إسماعيل الحسني[*]

مقدمة:

يتناول موضوع هذا البحث إشكالاً من الإشكالات الأساسية التي يطرحها موضوع الفكر المقاصدي في الإسلام. ويمكن صياغته في السؤال الآتي: كيف يسهم الفكر المقاصدي في التفاعل مع الواقع؟ لقد حاولت الدراسات الأصولية القديمة والحديثة الإجابة عن هذا السؤال، من خلال ما يطرحه فقه الواقع في مبحث المقاصد الشرعية من قواعد من مثل تعليل الأحكام، وتحقيق المناط، والذرائع، والتحيل، والاستحسان والاستصلاح.

لقد سبق لي من خلال كتابي الأول، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور،[1] أن بينت ما لأداة التمييز بين الوسائل والمقاصد من دور منهجي ونقدي في إظهار الفقه، مجالاً معرفياً لا تنحصر وظائفه في تعقل الشريعة تفهماً واستنباطاً فحسب، وإنما تشمل وظائفه وأهدافه الحرص الدؤوب على تطبيق الأحكام الشرعية، والتبصر الواعي بمآلات تنزيلها. والحق أن هذا التبصر الواعي بالمآلات، وذلك الحرص التطبيقي صورة من صور تفاعل الفقيه في الإسلام مع الواقع الذي يحياه. فما كنا لنحصل على هذه الثروة الفكرية، وما كنا سنرث -نحن المسلمين- كل هذا التراث الفقهي، لو سادت بين فقهائنا العظام نزعات الإنكار المطلق لواقعهم، ونزعات الاستسلام له.

---

[*] أستاذ المقاصد والفقه المعاصر في المغرب- جامعة القاضي عياض- مراكش- المغرب.
hacsani@maktoob.com

[1] الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م، ص٣٦٩.

إن الإنكار المطلق والاستسلام التام نزعتان تفاعليتان مع الواقع، لكنهما نزعتان غير علميتين. الأولى نزعة إنكارية لا تتبصر بالعناصر الإيجابية التي يمكن أن تكتنزها بنية الواقع، والتي تصلح للبناء عليها في مهام الصلاح والإصلاح، والثانية نزعة انهزامية استسلامية لا تولي شطر إرادتها إلى تقويم ما يستحق التقويم، والإبقاء على ما يستحق البقاء وفق ما تطرحه المصالح الشرعية المقصودة.

وفي نظري إن تفاعل الفقيه المطلوب مع الواقع مبني، أولاً وقبل كل شيء، على وعي علمي به؛ وعي يأخذ الواقع بنيةً لها تاريخ. فالمطلوب، ولعل هذا هو ما نحسبه جديداً في هذه الدراسة، أن نقارب مسألة تفاعل الفقيه مع واقع الجفاء بين الأحكام الفقهية الموروثة، والأحكام القانونية المستورة؛ نقارب ذلك من زاوية ما يطرحه مفهوم التمايز. فبأي معنى نتحدث عن مفهوم التمايز؟ وما دور هذا المفهوم؟ وما نوع صلته بإشكال التفاعل مع واقع الجفاء في الفكر المقاصدي؟ وقبل هذا وذاك ماذا أعني بالفكر المقاصدي؟

أولاً: الفكر المقاصدي ومفهوم التمايز

مهما يكن من أمر الاستعمالات المختلفة لمادة الفكر،[٢] فإن ما يهمني منها أنها فعل ذهني مرتبط بالذات الإنسانية بوصفها ذاتاً مفكرة تريد الوصول إلى "حقائق" مخصوصة. إن الفكر من زاوية معناه النظري والذهني، مبني ومشكل في معظم أحواله من جملة من العمليات الذهنية والترتيبات النظرية، مثل المقارنة، والاستقراء، والاستقصاء، والفهم، والتساؤل، والاعتراض، وتحليل الأمر الواحد إلى أجزاء متعددة، وردّ الأجزاء المتعددة إلى أمر، وغيرها من الأعمال العلمية؛ كلها أعمال نظرية وترتيبات ذهنية تسهم، بهذه الدرجة أو تلك، في تكوين العدة العلمية التي نستثمرها ونوظفها في التوصل إلى المقاصد الشرعية، ومن ثم في بناء فكرنا المقاصدي.

[٢] انظر:
- الفيومي، أحمد. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٢٩م، ج٢، ص١٥٤.
- الأصفهاني، الراغب. **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق: دار القلم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، ص٦٤٣.

١. الفكر المقاصدي:

إن وصفي للفكر بأنه مقاصدي مستمد من أمرين: الأول تشبع صاحبه بالمقاصد التي تستهدفها الشريعة الإسلامية؛ لأن المقاصد بالنسبة للمفكر المقاصدي هي نقطة البداية عند التفكير في الشريعة، وهي أيضاً نقطة البداية عند العمل بأحكامها. والأمر الثاني استناده الواعي إلى عدة منهجية تقدره على اكتشافها وإعمالها في اجتهاده.

ولا يخفى أن المقاصد التي يتقصدها الشارع منتظمة في مراتب مختلفة، منها ما يحتاج في معرفته واستنباطه إلى إعمال الفكر العلمي على اختلاف درجاته، ومستوياته. ومنها ما هو واضح، نصَّ عليه الشارع في خطابه مثل: الرحمة، والهداية، والعدالة، والحكمة، واليسر، ورفع الحرج، وغيرها من المقاصد الشرعية. فمن مقاصد الشريعة الرحمة لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ.﴾ (الأنبياء:٢٣) ومن مقاصدها الهداية لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلا يَشْقَى*وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى.﴾ (طه: ١٢٣-١٢٤) والعدالة لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ.﴾ (الحديد: ٢٥) ومن مقاصدها الحكمة لقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ.﴾ (البقرة:٢٣١) واليسر ورفع الحرج لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.﴾ (الحج:٣٣)

ويتضح من هذا الطرح أن الفكر المقاصدي عُدَّةٌ علمية نحتاجها في فقه المقاصد الشرعية. بيان ذلك أن الموضوع الأساسي في الفكر المقاصدي هو المصلحة. لكن لا تتجسد المصلحة داخل بنية هذا الفكر في منطق الأهواء العارضة والنزوات العابرة، بل المطلوب أن يتسق صاحب هذا النوع من الفكر مع ما يقصده الشارع من مصالح. إن ما يهم عالم المقاصد هو مصالح الناس، لكن ليس بحسب ما يقصدونه فقط، وإنما بحسب ما يقصده الشارع. دون هذا الاتساق العلمي مع المقاصد التي يتوخاها الشرع الإسلامي، نسقط في شرك الاختلاف العقيم في مدلولات مفهوم المصلحة، التي يفهمها كل واحد بحسب ما يعتقده من مذاهب. وحتى إذا ما توافر الوعي بهذا الاختلاف،

فإن أسئلة كبيرة وإشكالات دقيقة لا تفتأ تحاصرنا،[٣] لكن الذي يهمنا منها في هذا المضمار السؤال الآتي: كيف يسهم الفكر المقاصدي في التفاعل مع الواقع؟

٢. مفهوم التمايز:

ورد في الكتاب المجيد استعمال مادة (م. ي. ز) في أربعة مواضع: الأول في قوله عز وجل: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ،﴾ (آل عمران: ١٧٩) والثاني في قوله تعالى: ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ،﴾ (الأنفال: ٣٧) والثالث في قوله تعالى: ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ،﴾ (الملك: ٨) والرابع في قوله تعالى: ﴿وَامْتَازُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ).﴾ (يس: ٥٩)

وانطلاقاً من هذه الآيات البينات، يبدو أن المطلوب هو التمييز في مراتب الناس وأحوالهم، وأوضاعهم الوجودية، ليكون المؤمنون على بصيرة من أمورهم الدنيوية والأخروية. والحق أنني لم أتفرد باستعمال لفظة التمايز؛ إذ سبقني بعض العلماء في ذلك، لكن في سياقات مغايرة. فقد جعل الإمام ابن عاشور -رحمه الله- من التفكير في التمايز موضوع العلم؛ إذ به يكون "تمييز الخبيث من الطيب. فهو عند ذلك التمييز تفكير في التمايز."[٤] لا شك في هذه الاستعمالات، لكن الذي يعنينا من توظيف هذه اللفظة، الارتقاء بالمعرفة المقاصدية إلى درجة المفهوم الكلي والجامع للمناحي النقدية. وعليه يُبلْوِرُ مفهوم التمايز عندي حساً نقدياً يحتاجه الفقيه المفتي في الاجتهاد. وتتحدَّد ممارسة هذا الحس النقدي في الوعي بالتفاوت المعرفي في مراتب الأدلة الشرعية، والمصادر الشرعية، والمقاصد الشرعية من جهة، وفي الوعي بالتغاير الطارئ على

---

[٣] منها منها كيف يتحدد الامتداد والشمول الزمني للمصلحة بوصفه موضوعاً أساسياً في الفكر المقاصدي؟ ومنها -كذلك- أين يتجسد الدور المنهجي للفكر المقاصدي في الاجتهاد؟.

[٤] ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الإجتماعي في الإسلام**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٧م، ص٩١-٩٢.

الوقائع والنوازل من جهة أخرى. وبناء على ذلك فالمقصود بالتمايز ذلك الوعي النقدي الذي يفرق به عالم المقاصد بين المراتب المعرفية، المتغيرات الوجودية.[٥]

ثانياً: إشكال التفاعل مع واقع الجفاء

انطلاقاً من الحس النقدي الذي يرسخه مفهوم التمايز، نلاحظ جفاءً مستمراً بين أحكام الشريعة الإسلامية، وما تسير عليه -معظم حياتنا- من الاحتكام إلى قوانين أجنبية مستوردة. ويبدو ذلك على الأقل في مظهرين رئيسين:

المظهر الأول ماثل في أن ثمة قوانين مستوردة تسقط بظلالها علينا على الرغم من أن أصولها أجنبية عن ثقافتنا وفقهنا، وأنها دخيلة على مجتمعنا وبيئتنا، وأنها وثيقة الارتباط بمدارسها الغربية، خاصة اللاتينية منها، وأنها منبثقة من فلسفة، ومن تصور للوجود وللكون وللإنسان مناقض للعقيدة وللأخلاقيات الإسلامية. على الرغم من كل ذلك فإنها تسيطر على كثير من قواعدنا التشريعية الضابطة لكثير من مجالات سلوكنا الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي. كما تتعمق جذورها الفلسفية والأخلاقية في حياتنا جيلاً بعد جيل. وتتدخل بترسانة من القوانين التي تنظم مجالات مجتمعية، هي من صميم الموضوعات التي عالجها تراثنا الفقهي الموروث، مثل: الشركات المالية، وعقود العمل، والكراء، وغيرها من المعاملات.

ويتمثل المظهر الثاني في أن هناك أحكاماً موروثة من فقهنا الإسلامي، تطبق بهذه الدرجة أو تلك، وبهذه الصورة أو تلك، وفي هذا المجال أو ذاك، الذي يضيق ويتسع من قطر إلى آخر في العالم الإسلامي. على الرغم من تنظيم هذا الموروث الفقهي لبنائنا المجتمعي في الماضي، وعلى الرغم من أن أصوله ذاتية، مستمدة من الشريعة الإسلامية، ومنسجمة مع فلسفة وتصور للوجود وللكون وللإنسان منبثقين من مقتضيات العقيدة

[٥] عالجت طرفاً من ذلك في دراستي الاختلاف والتفكير في القرآن الكريم، **مجلة فكر ونقد**، الرباط- المغرب- العدد ٣٩- ٢٠٠١م- ص١١٢-١١٩. وأيضاً في الفصل الثالث من كتابي: **فقه العلم في مقاصد الشريعة**، مراكش: نشر المطبعة الوطنية، ٢٠٠٤م، ص١٧٩.

والأخلاقيات الإسلامية. على الرغم من كل ذلك، فإن أحكامه لم تعد مواكبة ومنظمة لما طرأ ويطرأ على كثير من مجالات التعامل الاجتماعي، والاقتصادي، فانسحبت وسحبت منها، لتكتسحها ابتداء من المرحلة الاستعمارية النظم القانونية الأجنبية. وقد انعكس واقع الجفاء على شخصية الإنسان الفرد، والمجتمع، والأمة. لا أقول إنه أوقعها في نوع من التيه الفكري والضلال النفساني فحسب، بل كان عائقاً من العوائق التي تعوق تنمية مجتمعاتنا الإسلامية، وتطورها. فما العمل إزاء هذا الواقع؟ هل نتفاعل معه تفاعلاً سلبياً أم نتفاعل معه إيجابياً؟

يمكننا أن نميز بين نوعين من التفاعل السلبي: أحدهما تفاعل إنكاري والثاني تفاعل انهزامي.

١. التفاعل الإنكاري:

ويستنكر أصحابه واقع الجفاء استنكاراً شديداً، ويرون أن المطلوب هو رفض هذا الجفاء، لأنه دليل على وجوب إقامة قطيعة بين الإسلام "الصحيح"، ومجتمع "الجاهلية"، وما علينا عندئذ إلا أن نتطلع إلى واقع يتطابق مع ذاتيتنا الإسلامية، فنطالب دولنا الحديثة بأن تأخذ على عاتقها مهمة إعادة الشريعة الإسلامية شريعة مهيمنة على كل القوانين والنظم الصادرة في بلداننا. لا تسود الأحكام الشرعية سيادة "كاملة" ومطلقة إلا إذا قامت على تنفيذها في الواقع "الدولة الإسلامية" مرة واحدة. ودون ذلك، يجب أن ننتدب أنفسنا إلى الانكباب على تربية " جيل يحمل على أكتافه مسؤولية التأسيس وإقامة البناء."[٦]

إن في هذا القول منطقاً قوياً من الوعظ الأخلاقي، والإرشاد التربوي، لأن صاحبه يستنكر عدول هذه التشريعات الحديثة والمعاصرة عن مرجعيتنا وأخلاقياتنا

[٦] قطب، محمد. **مناهج التربية الإسلامية**، القاهرة: دار الشروق، ٢١٩٨٠م، ص٥٩. وانظر وأيضاً:
- قطب، سيد. **معالم في الطريق**، بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣م، ص٢٢.

وهويتنا الإسلامية، لتكرس نوعاً من التبعية للغرب، وللأجنبي في نظامنا وواقعنا التشريعي، لكنه ضعيف في بنيته وتكوينه الاجتهادي. بل نجد عند رواده تعثراً لمبادئ ولحقائق مؤسسية في حياة المجتمع المعاصر مثل "الدستور"، و"الحياة النيابية"، و"الديمقراطية"، وتغليباً عفوياً للعمل السياسي الذي يروم التوثب إلى السلطة وسيلةً لتغيير هذا الواقع القانوني، وما يطبعه من عداوة وجفاء.[٧] ولا يخفى ما يترتب عن هذا الاختيار من تفاعل سلبي مع المجتمع، وما يستلزمه من قول بهجرته ومقاومته بكل الوسائل، بما فيها وسائل العنف والترويع.

٢. التفاعل الانهزامي:

النوع الثاني من التفاعل السلبي هو تفاعل انهزامي؛ إذ يرى أصحابه أنه لا سبيل إلى تجاوز واقع الجفاء إلا إذا أقررنا بأن الواقع الراهن تجاوز الشريعة وأحكامها. بيان ذلك أن الأحكام الشرعية لما كانت مرتبطة بظروفها التي نزلت بشأنها فإنها تتغير بتغير الظروف. وعليه لم يعد لأحكام الشرع بمقتضى هذا التغاير المتسارع سلطان على واقع المسلمين في الوقت الراهن. إن أصول التشريع، كما قال بعضهم: " كلها تعقيل للواقع وتنظير له. ولكن الواقع القديم تخطته الشريعة وجاوزه التشريع إلى واقع أكثر تقدماً. في حين أن واقعنا الحالي الذي يقام التجديد عليه لم يتخطه أي تشريع بعد. وتظل كل التشريعات أقل مما تحتاجه، ويظل متطلبا لأكثر ما تعطيه التشريعات."[٨]

وفي نظري، نفتقر من أجل معالجة واقع الجفاء والعداوة بين أحكام الفقه وأحكام القانون الضابطة لكثير من مجالات التعامل المجتمعي إلى أمرين: أولهما تفاعل إيجابي مع الواقع، وثانيهما وعي علمي يعمل على تحديد واضح لمفهوم الواقع.

---

[٧] أومليل، علي. **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية**، البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م، ص١٩١. والفصل الأخير من الكتاب.

[٨] حنفي، حسن. **التراث والتجديد**، تونس: مكتبة الجديد، د.ت.، ج١، ص٦٤.

ثالثاً: أدلة القول بالتفاعل الإيجابي

تتعدد أدلة القول بالتفاعل الإيجابي: منها ما يستمد من عقيدة التوحيد في الإسلام، ومنها ما يلتمس في نصوص هذا الدين المختلفة.

وأول دليل على التفاعل الإيجابي هو عقيدة التوحيد في الإسلام. فمن عقيدة الإسلام يستمد التفاعل الإيجابي وجوده وشرعيته. فما ينبغي أن يكون عليه حال الإنسان المستخلف عن الله تعالى في الأرض، مرتسم في استلهام كل صفات ما سماه سيد قطب رحمه الله بـ "الإيجابية الفاعلة"، التي هي من صفات الله تعالى وأسمائه الحسنى. ويبدو ذلك في مظهرين أساسيين: المظهر الأول في علاقة الله تعالى بالكون وبعوالم مخلوقاته، قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ.﴾ (الأعراف:٥٤) ويتجسد المظهر الثاني في علاقة الله تعالى بالإنسان الذي اختاره أن يكون خليفة له في الأرض؛ لأن علمه وقدرته وكل صور عنايته شاملة لكل شؤونه. يطفح القرآن الكريم بكثير من النصوص الدالة على ذلك، ويكفي من ذلك النصوص التي تصور ما عرفته حياة المسلمين في عهد النبوة؛ ففي غزوة أحد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ.﴾ (آل عمران: ١٥٤)

ويجعل كل واحد من هذين المظهرين الإنسان المستخلف عن الله تعالى عنصراً إيجابياً في تفاعله مع الواقع الذي يحياه. فلا يستقيم منطق الإيمان بالله عنده إلا إذا اقترن بالعمل الصالح. والعمل الصالح إبداع وإنشاء، وإعمار وتنمية. بذلك يكون التفاعل الإيجابي مع ما يملكه الإنسان في واقعه: حاضراً ماثلاً بين يديه، ونفساً يمتلكها بين

جنبيه، وظروفاً باسمة أو كالحة. قال الأستاذ سيد قطب رحمه الله: "الإنسان" قوة إيجابية فاعلة في هذه الأرض مستخلف فيها ليحقق منهج الله في صورته الواقعية: لينشئ ويعمر، وليغير ويكوّن، وليصلح وينمّي. وهو معان على هذه الخلافة."[٩]

ويلتمس القول بالتفاعل الإيجابي أيضاً من نصوص الكتاب المجيد، فقد جعل القرآن الكريم من تجديد الأحزان والدوار حول المآسي ديدن كل متردد من المنافقين، ومرضى القلوب، الذين تسيطر عليهم التأوهات المنكسرة والتحسرات المفجوعة. قال تعالى: ﴿يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ﴾ (آل عمران:١٥٤) لم يوجه القرآن الكريم الناس بعد غزوة أحد إلى التعلق بالماضي، ولا إلى البكاء على أطلاله. بل ربطهم بالمسقبل؛ إذ بيّن لهم علة الهزيمة، ممثلة في التنازع العقيم والعصيان الذميم. قال تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ.﴾ (آل عمران: ١٥٢) ولكن هوّن عليهم في الوقت نفسه وقع آلام الهزيمة حتى تتحرر ذواهم من قيود هذا الحادث الأليم، وتنطلق مشاعرهم، ويتجه فكرهم للتفاعل الإيجابي مع الحاضر. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ.﴾ (آل عمران:١٥٥)

إن العودة إلى الماضي لا تكون إيجابية إلا إذا كانت مفيدة للحاضر. ولا تكون الإفادة إلا إذا ابتغينا الاعتبار بأسباب هزائم الماضي وانتصاراته. ذلك هو ما يجعل التفاتنا إلى الماضي فعلاً نقدياً منتجاً. فكما أننا لا نظل متلذذين ومنتشين بمكاسبنا وبإنجازاتنا، لأن ذلك لا يخرج عن كونه دغدغة لمشاعرنا، وإلهاء ممقوتاً عن مشاكلنا الراهنة، لا نبقى أيضا مستعبدين لأحزاننا الماضية؛ لأن ذلك يكبل إرادتنا، ويفقدنا الثقة في أنفسنا، وفي مستقبلنا. ومن ثم ليس التفاعل الإيجابي اعتباراً بدروس الماضي من أجل الحاضر واستشرافاً المستقبل فحسب، بل هو بالإضافة إلى ذلك جهد تربوي في تحويل

[٩] قطب، سيد. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، بيروت: دار الشروق، الطبعة الثامنة، ١٩٨٣م، ص١٥٩.

الصبر على الآلام والمصاعب، إلى رضى لا يتضمن التسليم بها، بل يتضمن أيضا ذكاء وحذقاً ومهارة في معالجتها ومقاربتها. والحق: "أنه ليس أهم شيء في الحياة أن تستثمر مكاسبك فأن أيَّ أبله يسعه أن يفعل هذا، ولكن الشيء المهم حقا في الحياة هـو أن تحيل خسائرك إلى مكاسب، فهذا الأمر يتطلب ذكاء وحذقاً، وفيه يكمن الفارق بـين رجل كيِّس ورجل تافه."[١٠]

إن العظماء والعباقرة والمصلحين والمفكرين إذا داهمتهم آلام الواقـع ومصـاعب الدهر، لا يركنون إلى الانطواء على أنفسهم والاستسلام لأقدار الواقع البئيس، ثم نَدْب الحظ العاثر. لا يجنحون إلى كل ذلك. فهذا الصحابي عبد الله عن عباس لم ينكسر و لم يستسلم لما ذهب ضوء بصره، بل رضي بالقسمة واستأنف حياته من جديد. قـال في هذا الصدد:

إن يأخد الله من عينيّ نورهما

ففي لساني وسمعي منهما نور

قلبي ذكي وعقلي غير ذي دخل

وفي فمي صارم كالسيف مأثور[١١]

وعليه، فإن التفاعل مع الواقع أمر شرعي مطلوب، تدل عليه العقيدة الإسـلامية ونصوص الكتاب المجيد، التي تفيد وجوب الاندماج في واقعنا، والتفاعل مع معطياتـه. وقبول الواقع على ما هو عليه -في ضوء هذا الوجوب الشـرعي- لا يعـني دائمـاً الاستسلام؛ لأن ذلك رضى سلبي فحسب، هو إلى الضرر أقرب منـه إلى النفـع. إن قبول الواقع هو التفاعل الإيجابي مع معطياته، وتحويلها بالجهد والاجتهاد إلى ممكنـات وإمكانات. وذلك هو المقصد التربوي الذي يرومه الإسلام من تشريع أحكامه. فقـد يبدو في بعضها مكاره، لكن الدخول في ممارستها يكشف عن مقاصدها الإصـلاحية

---

[١٠] الغزالي، محمد. **جدد حياتك**، القاهرة: مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٦٣م،ص١٦٩.
[١١] المرجع السابق، ص١٧٠.

والأخلاقية. قال تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ.﴾ (البقرة: ٢١٦) بل إنه حتى في عهد البدايات الأولى للدعوة الإسلامية لم يستنكر الإسلام كل مكونات الواقع استنكاراً مطلقاً، كما لم ينهزم أمام ما يكتنزه من عناصر جاهلية. ما قام به هذا الدين هو تصحيح ما هو صحيح، والزيادة عليه، كما هو الأمر في الطواف، والسعي، والصلاة، والزكاة، فضلاً عن إبطال ما هو باطل كما في تحريم الخمر والميسر والربا.

رابعا: الوعي العلمي ومفهوم الواقع

ليس المهم في التفاعل الإيجابي مع الواقع الإحساس الفرداني بصور الجفاء التي ينطوي عليها فحسب، بل الأهم هو الرسوخ في الفهم العلمي لأسباب تكوّنه، والتضلع في الإحاطة بجوانبه المتداخلة، وبأبعاده المتشابكة، بحيث يكون ذلك خطوةً ضرورية في وضع خطط محكمة، وتقديم أوعية مضبوطة، ورسم برامج مدروسة لكل تحرك، ولكل عمل، ولكل تضحية. لا مجال -في التفاعل الإيجابي- للضخ الخطابي الذي يلهب حماسة الجمهور، ولا مكان للحشد اللفظي الذي يستنفر عواطف المبتدئين، ويغريهم بتقديم التضحيات الجسام؛ لأن الاكتفاء بكل ذلك لا يفضي إلا إلى ملامسة سطح مشكل الجفاء، ولا ينفذ إلى أعماقه وبواطنه. فلأدلل في البداية على هذا الوعي وسنده، قبل أن أتّجه إلى توضيح وجهة نظري في كيفية التفاعل مع واقع الجفاء بين أحكام الفقه الموروثة، وأحكام القانون المستوردة والمقتبسة.

١. الوعي العلمي:

إن العلم ببينات الحاضر ومعطياته المشاهدة، ذو سقف محدود في الزمان، ومرسوم في المكان. فهذا العلم لا تتوقف تغيراته؛ إذ له بداية ونهاية، شبيبة وهرم، محيا وممات. إننا- وكما سبق أن قرر الفيلسوف اليوناني Heraclitus Of Ephesus هرقليطس

٥٤٠-٤٧٥ ق.م – "لا ننـــزل نفس النهر مرتين."[١٢] فقد حدثت تغيرات عميقـــة، وانتقل العالم بأكمله من الدورة الزراعية الرعوية، والاقتصـــاد الطبيعـــي إلى الـــدورة الصناعية، والثورة الفيزيائية، والتكنولوجية، والتغاير المتسارع في وســـائط الإعـــلام والاتصال، التي هي أسرع من لمحة البصر.

كما أننا نعايش في الوقت الراهن بزوغ شروط عالمية جديدة، وحدوث متغيرات دولية، وظهور تحولات طارئة على بلداننا الإسلامية، التي يختـــص معظمهـــا بـــالموقع الاستراتيجي المتميز، وبالتفجر السكاني المكثف والمهاجر إلى الغرب، وبقوة الضـــغوط الأجنبية الممارسة عليها، وما تقارنه داخل المجتمع من معضلات مثل: الفقر، والأميـــة، والإقصاء، والبطالة، والغلو، والتشدد، والتطرف، ناهيك عن تدخل الدولة الحديثة – عندنا- في كل مجالات التعامل؛ لأنها لا تكتفي بامتلاك جهاز التشريع لما تقيمه مـــن هياكل ونظم، وإنما تمتلك بالإضافة إلى كل ذلك مصدر التشريع فيما تسنه من قـــيم، وفيما تصدره من قواعد. كل ذلك دفع ويدفع بالتفاعل الإيجابي إلى واجهـــة اهتمـــام مفكرينا.

إن الوعي العلمي بما تولده معطيات عصرنا الحاضر، ضرورة من ضرورات بنـــاء فكر ناظم للواقع، وليس عقيدة إيمانية، ولا خارقة من الخوارق الكونية. ودليل ذلك أن الله تعالى ربط النصرة بمدى التمسك بالحق، وما يعنيه من علم، وهداية صحيحة. قال تعالى: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ.﴾ (الأعراف:١٨١) على هـــدي من هذا الوعي العلمي بالحاضر، تفهم التجديد الوارد في الحـــديث الـــذي رواه أبـــو هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله يبعث لهذه الأمة علـــى رأس مائة سنة من يجدد لها دينها."[١٣]

---

[١٢] الحفني، عبد المنعم. **الموسوعة الفلسفية**، سوسة، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٢م، ص٥٠٠.

[١٣] رواه أبو داود والحاكم في مستدركه والخطيب في تاريخ بغداد. انظر:

- سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في القرن المائة، رقم الحديث ٤٢٧٠، ج٤، ص١٠٩.

٢. مفهوم الواقع:

يبدو من الوعي العلمي بمعطيات الواقع، أن الخطوة الأولية التي تسبق أي تفاعل إيجابي معه هو تحديده وفهمه. لما كانت معطيات الواقع المتعددة متغايرة في الزمان، وعناصره متداخلة في المكان، كان مفهوما إشكالياً؛ إذ هو مركب من عناصر متشابكة، يتداخل فيها ما هو إنساني بما هو زماني، وينصهر في بوتقته ما هو مكاني بما هو معرفي. بناء على ذلك فإنني لا أعني بالواقع ما سبق أن تحدث عنه علماء الإسلام قديماً في باب "نفس الأمر"، ويعنون به وجوداً ذهنياً يحاول أن يشق طريقه إلى واقع معاش. إنما الذي أعنيه جملة من البنيات المتداخلة، والعلاقات المتشابكة، التي يركبها فكر العالم وهو بصدد فهم موضوعه. وتركيبه البنيوي والعلائقي تزداد واقعيته وتتطور بحسب سيرورة المعرفة الإنسانية، وبحسب مبلغ فهمه لواقعه، وبحسب درجة تقدم كسبه العلمي. وعلى هدي من هذا المفهوم للواقع أدرك المغزى والمقصد من عدم تنصيص الشريعة على حكم كل حادثة جزئية على حدتها، وإنما أتت في معظم نصوصها بأمور عامة، وعبارات مطلقة، تتناول أعداداً لا تنحصر من الجزئيات. وذلك ما أدركه الإمام الشاطبي رحمه الله عندما اعترف بأن " لكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبراً في الحكم بإطلاق، ولا هو بطردي بإطلاق،... فلا يبقى من الصور الوجودية المعينة، إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب."[١٤]

وعليه إن واقعنا الإسلامي – شأنه في ذلك شأن أي واقع بشري وإنساني –لم يكن ولن يكون في يوم من الأيام بسيطاً. إن الواقع في الفكر العلمي المعاصر مفهوم مركب، تتداخل في بنائه عناصر متشابكة من الزمان والمكان والأحداث والقيم. وكلها عناصر تتناسب درجة تركيبها مع مستوى قدرتنا على كشف علاقاتها المتوارية عن الأنظار، وتتناسب –في الوقت ذاته– مع درجة قدرتنا على كشف منطقها

---

[١٤] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، شرح وضبط: عبدالله دراز، بيروت: دار المعرفة، ج٤، ص٩٢.

الداخلي. وإذا تقرر المنحى التركيبي للواقع الإنساني، ومنه الواقع الإسلامي، فذلك يعني أنني بقدر ما أنظر إلى جزئيات مكوناته ومظاهره وعناصره المختلفة في إطار بنائه الكلي، أنظر أيضاً إلى بنائه الكلي من خلال المكونات والمظاهر والعناصر الجزئية.

إن واقعنا الإسلامي الراهن بنيات تتداخل خيوطها وعلاقات تتشابك مكوناتها. فيها الموروث من الماضي، وفيها المستورد والمقتبس طوعاً أو كرهاً من اللآخر. يتعايشان حيناً، وأحياناً كثيرة يتصادمان ويتنافران. وتشمل صور التصادم والتنافر كثيراً من مجالات حياة مجتمعنا. ومن أبرز الصور الواقعية، صورة الجفاء بين أحكام الفقه والقوانين الضابطة لمعظم ما تجري عليه حياة الناس. إن واقع هذه الصورة مركب وله بنية منطقية. والقول بالتركيب في الواقع، وببنيوية منطقه، يساعدنا على فهمه على أنه نتيجة من نتائج تفاعل عناصر ومكونات؛ منها ما هو داخلي، ومنها ما هو خارجي. كلها تداخلت خيوطها، وتشابكت؛ لتسهم بهذه الدرجة أو تلك في تشكيله وتوليده. ولعل أبرز تلك العناصر عمل القوى الاستعمارية الأجنبية على التدخل في مجتمعاتنا، وسعيها الحثيث إلى إدماجها في بنياتها. وتوسلت لذلك بفرض ترسانة من قوانيها حتى تصبغ طابع الشرعية على ممارساتها الاستغلالية المختلفة. وقد وجد ذلك السعي وهذا الإدماج قابلية متمثلة في عنصر آخر، وهو ضعف مجتمعاتنا وانحطاطها. ومن الوسائل الناجعة في ذلك، استبدال القوى الاستعمارية قوانينها بأحكام الفقه. وقد حدث هذا منذ أواخر القرن الثامن عشر، وطوال القرن التاسع عشر، واستمر كذلك في العقود الأولى من القرن العشرين. بل وصل الأمر في بعض الأحيان إلى التبديل الكلي للأحكام، بما في ذلك أحكام الأُسرة.[١٥]

لست في معرض التأريخ لهذه الفترة، إلا أن ما يمكن لمؤرخها أن يلحظه، أن الغرض من تكريس الأجانب واقع الجفاء في مجتمعاتنا الإسلامية، والذي ورثناه نحن

[١٥] حدث هذا بشكل تدريجي في الهند؛ ابتداء من سنة ١٧٩١م، وفي مصر ابتداء من سنة ١٨٨٠م؛ إذ غيرت الحكومة المصرية وقتئذ نظامها القانوني. وهكذا "لم يثبت أن دولة أوربية فتحت أرضاً مسلمة إلا وحاولت القضاء على القانون الإسلامي في المعاملات." انظر:
- الفاسي، علال. **دفاع عن الشريعة**، الرباط: مطبعة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م، ص٧٢.

أبناء القرن العشرين والحادي والعشرين، لم يكن هو القضاء على ما ورثناه من أحكام فقهية لها علاقة بهذه الدرجة أو تلك بنوازل عصرنا الحديث. بل الغرض المقصود هو خلق إطار شرعي فلسفي وتصوري نحتكم إليه، يخالف الإطار الديني الإسلامي. فعلى سبيل المثال، إن الغرض من الظهائر التي استصدرتها الحماية الفرنسية عنوة في المغرب، هو خدمة مصالح فرنسا خاصة، والغرب عامة. لا شك في ذلك، لكن لا تقتصر المقاصد الفرنسية هنا على الحصول على الامتيازات الاقتصادية والسياسية، بل تمتد إلى فصل السلوك الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للمسلم عن عقيدته التحررية، وفصله عن أخلاقيات شريعته العملية، وفصله عن مرجعيته التصورية للكون والوجود والإنسان.

وإذا أردنا أن ننتفع بموروثنا الفقهي، وأن نتفاعل إيجابياً مع ما ينطوي عليه من كنوز معرفية، يجب علينا أن نتبصر بمفهوم علمي للواقع، يقدرنا على كشف أسبابه، حتى نحسن تنزيل ما فهمناه من أحكام في ضوء مقاصدها. وهو من الأنظار العلمية المعتبرة في شرعنا الإسلامي، حتى قال صاحب الموافقات الإمام الشاطبي: "أصل النظر في مآلات الفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أم مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام، إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً لمصلحة تستجلب أو لمفسدة تدرأ. وهو مجال صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغبّ، جارٍ على مقاصد الشريعة."[١٦]

خامساً: الاحتكام إلى مقاصد الشريعة، وآليات التفاعل الإيجابي مع واقع الجفاء

لا يستلزم مقصد التفاعل الإيجابي مع واقع الجفاء الذي ورثناه، أن نخلع سمت الدين على القوانين التي ورثناها من المرحلة الاستعمارية؛ لأن في ذلك تمكيناً -بهذه الصورة أو تلك- للوضع القائم. كما لا يستلزم مقصد التفاعل الإيجابي مع واقع الجفاء

[١٦] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص١٩٤.

أن نرجع رجوعاً وثوقياً إلى ما ورثناه من أحكام فقهية. فكلٌّ من الموروث الفقهي التقليدي، والموروث القانوني الاستعماري إرث مشترك لنا جميعا. والإرث -بطبيعته- كما يتضمن الخسائر والمكاسب.

لا يمكن استلهام التفاعل الإيجابي الذي تنطوي عليه شريعتنا ولا يمكن تشغيله بالنسبة لواقعنا الراهن دون ممارسة اجتهاد متحرر. والتحرر من واقع الجفاء لا يتأتى بمنطق الفعل السياسي وحده، على الرغم من ضرورته وأهميته، كما لا يتأتى بمنطق الوعظ الإرشادي، على الرغم من آثاره في استنهاض الهمم والعزائم، بل لا بد أن يرافق ويسدد ويسند كل هذا وذاك، اجتهاد فكري وفقهي يعتمد آليات ثلاث: آلية الاحتكام إلى مقاصد الشريعة. وآلية الوعي المنهجي بالتمايز، وآلية الجمع بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. وكلها آليات متلازمة ومتساندة.

١. الرجوع إلى مقاصد الشريعة:

المعيار الأصلي الذي نحتكم إليه في هذا الاجتهاد هو مقاصد الشريعة. وأعني بها المعاني والدلالات المقصودة من خطابها، والغايات المصلحية المقصودة من تشريع أحكامها. ومن أبرز المقاصد التي نحتاج إلى استلهامها في معالجة واقع الجفاء، فضلاً عن مقصد التفاعل الإيجابي، مقصد التحرر من الفلسفة العملية التي تنطوي عليها الترسانة القانونية الوضعية، التي تنظّم كثيراً من تعاملاتنا، وعملت المدرسة الاستعمارية على ترسيخها، فجعلت منها إطاراً مرجعياً، ومصدراً تشريعياً، على الرغم من تناقضها مع العقيدة الإسلامية. ولا يخفى أن التحرر مقصد شرعي تستهدفه العقيدة الإسلامية؛ لأن الاقتصار فيها على عبادة الله وحده، وإفراده بالعبودية دون سواه، تحرير له من أفكار وأشخاص وأشياء كثيرة وضعها البشر؛ ليستعبد بعضهم بعضا؛ إما فكرياً أو مادياً أو عاطفياً.[١٧]

---

[١٧] وهو ما سبق أن أدرك منحاه المقاصدي التحرري الصحابة الأوائل رضوان الله عليهم. فبعد أن وجه رستم إلى الصحابي الجليل ربعي بن عامر سؤاله قائلاً: ما جاء بكم؟ قال: "الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام." يراجع تفاصيل حوار الصحابة مع قيادة الفرس في:

ليس من غرضي هنا تفصيل القول فيما تتفرع عنه مقاصد الشريعة من غايات متعددة. إلا أن أهم ما ينبغي الالتفات إليه في هذا المقام، هو انتظام تلك الغايات المصلحية في محور أساسي، وهو محور الأخلاقيات. والرسول صلى الله عليه وسلم، وهو الذي أوتي جوامع الكلم واختصر له الكلام اختصاراً، قال كلمة جامعة: "بعثت لأتمم مكارم الأخلاق."[١٨] ما تستهدفه أحكام الإسلام الاعتقادية والعملية هو الأخلاق بالدرجة الأولى؛ لأنها الأصل في كل صلاح، والجذر في كل مصلحة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ (هود: ٨٨) وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً.﴾ (الكهف: ١١٠) وإذا سلمنا أن الحالة النفسانية، والبناء العقلي، دافعان لكل سلوك عملي، أدركنا مغزى الاهتمام الكبير الذي أولاه الدين الإسلامي للأخلاقيات، فلم يكن مناط التكليف فيها ظواهر أحكامها ورسومها، بل مناطها الحقيقي هو مقاصدها ومغازيها. والشارع في هذه الأحكام لم يكتف بظاهر القانون والقضاء، بل كلّف الإنسان أن ينصف غيره من نفسه، ولو كان القانون والقضاء في جانبه. وذلك ما سبق أن أدركه إدراكاً تاماً الإمام الشاطبي في عبارته المأثورة: "الشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق."[١٩]

٢. الوعي بالتمايز:

لقد قدم مجتمع الصحابة أنموذجاً خالداً في التخلق بمكارم الأخلاق في تعاملاتهم المختلفة. لكن لا يخفى أن المجتمع لا يصل إلى مراتب عليا في التخلق بمكارم الأخلاق بين عشية وضحاها، بل لا بد من الصبر، وطول النفس في التربية. وإدراك هذا السقف الأخلاقي هو الدرس الأول في معالجة العالم في الإسلام لواقع الجفاء، بين ما تقرر من

- الطبري، ابن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**، دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩م، ج٣، ص٢٣، وما بعدها – أحداث سنة١٤هـ.

[١٨] رواه البخاري ومالك. ينظر موطأ مالك، كتاب الموطأ، كتاب حسن الخلق.

[١٩] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٧.

أحكام فقهية موروثة، وما تجري عليه حياة الناس في مجتمعه من الاحتكام إلى قوانين وضعية مستوردة. ويتمثل هذا الدرس في التمثل الجيد لمفهوم التمايز.

ولكي يرسخ مقاصده في الواقع، تدرج مع الأفراد والجماعات في الأزمنة، وفي الأمكنة، وفي البيان. وتصوير ذلك نجده مبسوطاً في مباحث علماء القرآن، والسنة، والأصول، والفقه. مباحث تنبه إلى أن مراعاة الواقع هي منشأ الوعي بالتمايز، وذلك على الأقل في صورتين:

أ. الاختلاف في الأزمنة والأمكنة: كما يبدو من مباحث المكي والمدني، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ.

ب. الاختلاف في أساليب البيان. كما يبدو من مباحث الدلالات المقصودة من الخطاب الشرعي. ومن ثم نزلت أحكام القرآن منجمة في فترة الرسالة، وهي ثلاث وعشرون سنة، قضى صاحبها أكثرها في مكة والباقي منها في المدينة، سلك الشارع أثناءها أسلوب التدرج بأحوال الناس، حتى وصل بهم إلى مرتبة يـزع الناس فيها وازع التكليف بأحكام الشريعة وبمقاصدها.

وانطلاقاً من مفهوم التمايز، نتبيّن درساً نحتاج إليه في كل زمان زمكان، وهو درس المواءمة بين ما يرومه الشارع وقتئذ، من تأسيس السلوك العملي على عقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق، وما هو عليه الواقع المقارن للنزول من عدم استعداد أهله الذهني والنفساني لتلقي الشريعة دفعة واحدة. لذا سلك بهم طريق التأنيس والاعتياد على مقاصد الشريعة، وسعى بهم مرحلياً إلى تطبيق أحكامها. ولا يتحقق مقصد الشارع من تشريع أحكامه من دون التدرج التطبيقي، خاصة في مجالات التعامل المجتمعي؛ لأن التغاير فيها يمكن أن يؤدي بالناس إلى الوقوع، بهذه الدرجة أو تلك، في

حالة شبيهة بالحالة التي كان الوحي يترل فيها على رسول الله صلى الله عليه وسلم منجماً فكان يسلك في إقرار الأحكام وتطبيقها طريق التدريج.[٢٠]

إن من شأن الوعي بالتمايز أن يمكن الفقيه في هذا السياق من أن يضع أي تطبيق للأحكام الشرعية الضابطة للسلوك المجتمعي في حجمه الحقيقي، وفي إطاره الموضوعي، فلا يفكر في أحكام الخطاب الشرعي الضابطة للسلوك المجتمعي انطلاقا من منظار ظواهره اللغوية من: مجاز، واستعارة، وكناية فحسب، بل يفكر في الدرجة الأولى في تلك الأحكام من زاوية المقامات المختلفة التي سيقت فيها. وبذلك يقبض على المصالح التي استهدفها الشارع من التشريع،[٢١] فيفسح الباب واسعاً لكي يجعل الشاغل الرئيسي للاجتهاد شاغلاً تطبيقياً، تتمايز تطبيقاته في الحياة الاجتماعية باختلاف الأحوال، والأشخاص، والظروف.

كما يمكّنه هذا الوعي، وهو يسعى إلى المواءمة بين مقاصد الشريعة، وما تجري عليه حياة الناس من قوانين وضعية، من التبصر بحدود ما أصبح البعض يصطلح على تسميته بـ "تطبيق الشريعة". وهم يعنون بذلك تطبيق الجانب القانوني من الشريعة لا سيما في العقوبات، أي في الحدود والقصاص والتعازير. فهذا الجانب -انطلاقاً من الوعي بالتمايز- لا يمثل كل الشريعة، بل ليس هو عمودها وقوامها وذروة سنامها، وإن هو إلا مكونٌ واحد من الشريعة، ينبغي دائما أن نضعه -وبنظرة تعاضدية- في

---

[٢٠] على سبيل المثال مر تشريع حكم المعاملة بالربا بحسب الجمهور من الفقهاء بثلاث مراحل:
بين الشارع في الأولى ما في قيم المساواة والتكافل من المنفعة، وما في المعاملة بالربا من المضرة. قال تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِباً لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ.﴾ (الروم:٣٩) لقد اكتفى الشارع بهذه التنبيهات الأخلاقية، لأن هذه المعاملة كانت من مقومات الحياة المالية والاقتصادية للمجتمع العربي. وشرع في الثانية بتحريم هذه المعاملة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً.﴾ (آل عمران: ١٣٠) وقرر في الثالثة مبدأ التحريم العام وأغلق أبواب المعذرة في أكل الربا. وذلك في قوله: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.﴾ (البقرة: ٢٧٥-٢٨٠)

[٢١] يراجع في هذه النقطة: الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، مرجع سابق، ص٣٢٥.

سياق الشريعة الأخلاقي. بل إن الإلحاح عليه في السياق الدولي المعاصر، يرجع على صورة المجتمع والفكر الإسلامي -في الآن والمآل- بكثير من المفاسد الراجحة، أضعاف ما يثمره من المصالح الممكنة. ليس في هذا الوعي الملائم أي تعطيل للأحكام الشرعية؛ لأنه لو لوحظ "أن تطبيق الحدود الأربعة أصبح متعذراً في زمان أو مكان، فمن الواجب تطبيق عقوبة أخرى، ولا يوجب هذا ترك الشريعة أجمع."[٢٢]

إن الجانب الجنائي في الشريعة لا ينبغي نكرانه، وعدم الالتفات إليه، إلا أنه بطبيعته الإجرائية والمسطرية ثمرة سابقة للإعداد الأخلاقي، ونتيجة سالفة للتقويم التربوي، وباكورة متقدمة للتثقيف الذهني السائد، والمسيطر في المجتمع. وهذا مفهوم ومقرر لكل من يقرأ تاريخ الدعوة الإسلامية، التي استمرت ما يقارب ثلاث عشرة سنة، انشغل أثناءها رسول الله صلى الله عليه وسلم بترسيخ عقيدة لا إله إلا الله محمد رسول الله، وما تستلزمه هذه العقيدة من تخلق بمكارم الأخلاق، وتعمير للأرض، وإصلاح لها، وتدبير لمنافع الخلق. وبذلك فإن تطبيق الجانب الجنائي في الشريعة؛ أي ما يسمى بالحدود، مسبوق بمستوى رسوخ أخلاقيات الإسلام. وهذه الأولوية ليست ضرورية في واقعنا الراهن -وهو على ما وصفته من انفصام- بل هي ضرورية في كل واقع. ومن ثم لا ينبغي في تفاعلنا الاجتهادي وتشابكنا مع واقعنا الراهن أن نعطي الأولوية للنتائج ونغفل المقدمات المؤدية إليها. وأعظم هذه المقدمات نوع الأخلاقيات التي تحكم سلوك الناس، خاصة إذا كنا نعيش في حالة مجتمعية يسيطر على أعضائها المصلحة الذاتية، وحب الذات الشخصية.

يمكن أن توجد في المجتمع قوانين للأسرة، وللعقوبات، بل وحتى للتجارة والتعاملات المالية، مستمدة من الموروث الفقهي الإسلامي. وقد حصل هذا في أواخر الدولة العثمانية، لكن ذلك لم يمنع من سقوط نظامها في ٢٨ رجب ١٣٤٢هـ/ الموافق ١٩٢٤م، فالقوانين، حتى ولو كانت مستمدة من الفقه الإسلامي الموروث، تحاول

[٢٢] الزرقاء، مصطفى أحمد. **المدخل الفقهي العام**، دمشق: دار الفكر، الطبعة العاشرة، ١٩٦٨م، ج١، ص٥١.

تنظيم الواقع، لكنها لا تصنع وحدها حياة إسلامية جديرة بهذا الإسم، قـادرة علـى الحياة، وعلى الإبداع، وعلى المواكبة والعطاء.

٣. الجمع بين الفهم المجرد، وما عليه الواقع المجسد:

نحتاج في فقهنا للواقع، وفي تفاعلنا معه، إلى وعي دقيق بالتمايز؛ لأن مجرياتـه لا تتوقف، وتولد من الأفعال ما لا يكاد يخطر على البال، وهي أفعال متغايرة ومتفاوتة في أسبابها، وفي دوافعها القريبة والبعيدة، وفي نتائجها وأبعادها الظاهرة والخفية. وانطلاقاً من حتمية هذا الوعي، ندرك مغزى إتيان معظم الأحكام الشرعية في صـيغ قواعـد مطلقة، وقوالب كليات عامة لم تتناول من الأفعـال إلا أجناسـها، دون أنواعهـا، وتفاصيل جزئياتها المتعددة. وندرك أيضاً -انطلاقا من هذا الوعي- أن المصـالح الـتي تقصّدها صاحب الشرع من تشريعه أحكامه متفاوتة، وأن الظروف والأحوال الـتي تستلهم فيها متغايرة، ومن ثم فكل من يقف جامداً عند دلالات النصوص الشـرعية، ولا يطوف بفكره في الزمان، ولا يجول بنظره في الوقت وحكمه، يجمد على الفهـوم الموروثة، والأنظار المتقادمة. وتلك -في نظري- هي الجناية الحقيقية علـى الأحكـام الشرعية، بتفويت مقاصدها، وبإظهارها في مظهر غير ملائم لما يستجد من الظروف، والأحوال المتغايرة.

وتأسيساً على هذا الوعي يتعين الجمع المتآلف بين ما ينبغي أن تجري عليه حيـاة الناس حتى تتسق مع الشريعة، وأحكامها، وما تجري عليه حيـاتهم المعاصـرة مـن الاحتكام إلى قوانين وضعية مستوردة. لا يكفي العلم المجرد بالأحكام وبمقاصدها، وإن بلغ ما بلغ من دقة الفهم لبنيتها ولمقاصدها، بل لا بد أيضا من العلم المجسـد بـالواقع والتعقل التجريبي لما عليه من جريان معظم مناشطه، وفق القوانين المستوردة. ويتمثـل هذا الجمع في الانتقال الجدلي من الأحكام ومقاصدها في الشرع إلى واقـع النـاس، والانتقال مرة أخرى من واقع الناس هذا إلى الأحكام ومقاصدها. ونفحص في هـذا

الانتقال الجدلي أحكام الفقه الموروثة، والقوانين الوضعية السائدة في أوضاعنا؛ فما تآلف منها مع مقاصد الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد أقررنا به، وجليناه للأمة، والمجتمع دون مزايدات، وما تصارع نبهنا إليه، ووكلنا أمره إلى المسؤولين ليزنوه بموازينهم، وبما تقرر عندهم من أولويات قد تخفى وقد تظهر.[٢٣]

نحتاج هذا الانتقال الحي والجدلي في قراءتنا ودراستنا لترسانتنا القانونية المعاصرة. ليس بمعنى أن نبحث لكل قانون أو إجراء مسطري حكماً شرعياً تفصيلياً، بل بمعنى استبدال ما تطرحه مقاصد شريعتنا من موازين في جلب المصالح المساوقة لعقيدتنا وأخلاقياتنا، ومن مقاييس في درء للمفاسد المناقضة لهما بالفلسفة الثاوية خلف هذه القوانين، وقواعدها الأخلاقية السارية في حياتنا. ليست المواءمة هنا بحثاً مجرداً عن مبررات وقتية، وإنما هي اجتهاد مبني على أدلة علمية من واقع الشريعة، نبرهن بها على شرعية كثير من التعاملات المستجدة أو عدم شرعيتها، خاصة التعاملات التي لم يهتم بها فقهنا قديماً مثل: التنظيمات المتشعبة للإدارات، ونظم الحكم الحديثة، والبيئة، ومعاملات الأجواء والبحار، والمصارف، وغير ذلك من المؤسسات والبنيات التي لم تكن تخطر على بال فقهائنا رحمهم الله.

خاتمة:

والحاصل من هذه الدراسة أننا في إشكال التفاعل مع واقع الجفاء إزاء تفاعل سبلي وآخر إيجابي. فبالنسبة للتفاعل السلبي نميز بين اختيارين: أحدهما تفاعل إنكاري يستنكر أصحابه واقع الجفاء استنكاراً شديداً، ويتطلعون إلى واقع يتطابق تطابقاً تاماً

---

[٢٣] من هنا أتحفظ على ما قاله الأستاذ طارق البشري: "فما وسعته الشريعة أسند إليها، وما لم تسعه بقي خارجها لا يسنده **إلا سلطان الدولة بما يمنحه هذا السلطان من إمكان نفاذ وقضاء بالقوة والتغلب" انظر:**
- البشري، طارق. منهج النظر في دراسة القانون مقارناً بالشريعة ، **مجلة إسلامية المعرفة**، ماليزيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، العدد ٥، ص٣٩.

مع الإسلام، بإعادة الشريعة الإسلامية مرجعيةً مهيمنةً على كل القوانين والنظم الصادرة في بلداننا. وعلى الرغم من أن هذا الاختيار كان قوياً في خطابه الوعظي، ومنطقه العاطفي، إلا أنه ضعيف في بنائه الاجتهادي، وخطابه الفكري؛ إذ إنه سرعان ما يعتمد اعتماداً أساسياً على وسيلة التوثب إلى السلطة، أداةً لتغيير واقع الجفاء. ويترتب على هذا الاختيار نتائج خطيرة، لعل أبرزها القول بهجرة المجتمع المعاصر، والسعي إلى رفضه بكل الوسائل، بما فيها وسائل العنف والترويع. والاختيار الثاني تفاعل انهزامي، يقر أصحابه بأن الواقع الراهن متغير، بل تجاوز الشريعة وأحكامها. و لم يعد لأحكام الشرع -بمقتضى هذا التغاير المتسارع- سلطان على واقع المسلمين في الوقت الراهن.

إن التفاعل مع الواقع تفاعلاً إيجابياً أمر شرعي مطلوب، تدل عليه العقيدة الإسلامية، ونصوص الشريعة الإسلامية. وكلها تفيد وجوب الاندماج في واقعنا، والتفاعل مع معطياته، على الرغم مما يمكن أن يكتنزه من انحرافات وتناقضات. لكن المهم في التفاعل الإيجابي مع الواقع، هو الرسوخ في الاستيعاب العلمي لأسباب تكون بنيته، والتضلع المنهجي في الإحاطة بجوانبه المتداخلة، وبأبعاده المتشابكة، بوصف ذلك خطوة ضرورية في وضع التصاميم المحكمة، وبناء البرامج المدروسة لمعالجته والحكم له أو عليه. فالواقع جملة من البنيات المتداخلة، والعلاقات المتشابكة، التي يركّبها فكر العالِم، وهو بصدد فهم موضوعه. وتزداد واقعية تركيبه البنيوي والعلائقي وتتطور، بحسب سيرورة المعرفة الإنسانية، وبحسب مبلغ فهمه لواقعه، ودرجة تقدم كسبه العلمي.

بناء على ذلك فإن واقع الجفاء بين أحكام الفقه، والقوانين الضابطة لمعظم ما تجري عليه حياة الناس، بنيةٌ متشابكة في خيوطها وفي علاقاتها. ومن ثم إن واقع الجفاء في بلداننا الإسلامية مركب، وله بنية منطقية. والقول بالتركيب، وبالبنيوية في

هذا الواقع، أداةٌ علمية تساعدنا على فهمه نتيجةً من نتائج تفاعل عناصر متعددة، ومكونات مختلفة: منها ما هو داخلي، ومنها ما هو خارجي وهي عناصر تداخلت خيوطها وتشابكت لتسهم بهذه الدرجة أو تلك في تشكيله وتوليده. ولعل أبرز تلك العناصر؛ ضغوط القوى الاستعمارية الأجنبية الاقتصادية والسياسية والعسكرية، وسعيها الحثيث إلى إدماج المجتمعات الإسلامية في بنياتها حتى تكون تابعة لها. وتوسلت لذلك بفرض قوانينها، حتى تخلع طابعاً شرعياً على ممارساتها الاستغلالية المختلفة. وقد وجد ذلك السعي وهذا الإدماج قابلية متمثلة في عنصر آخر، وهو ضعف مجتمعاتنا وانحطاطها. ومن الوسائل الناجعة في ذلك، استبدال القوى الاستعمارية قوانينها بأحكام الفقه، واستبدالها فلسفة المستعمرين وقيمهم بفلسفة الإسلام وقيمه الكبرى.

إن التفاعل الإيجابي مقصد شرعي وأصل نقدي، ما أحوجنا إلى التشبع بمقتضياته المنهجية، ليس في اجتهادنا الذي نلائم من خلاله بين موروثنا الفقهي القديم، وما تجري عليه حياتنا من قوانين وضعية فحسب، وإنما أيضا في تجديدنا لخطابنا الفكري، ولسلوكنا الديني، ولاجتهادنا الفقهي. وما من شك في أن التحرر من واقع الجفاء لا ينحصر في منطق الفعل السياسي، كما لا يتأتى بمنطق الوعظ الإرشادي فحسب، بل لا بد أن يرافق ويسدد ويسند كل هذا وذاك اجتهادٌ فكري وفقهي، يستلزم -أولاً وقبل كل شيء- الوعي بالتمايز الذي جاءت على هدي منه نصوصها وأحكامها. والوعي بالتمايز في واقعنا الراهن يستلزم الجمع المتآلف بين ما ينبغي أن تجري عليه حياة الناس، حتى تتسق مع الشريعة وأحكامها، وما تجري عليه حياتهم المعاصرة، من الاحتكام إلى قوانين وضعية مستوردة. فهو اجتهاد يقوم على آليات ثلاث: آلية الاحتكام إلى مقاصد الشريعة. وآلية الوعي المنهجي بالتمايز. وآلية الجمع بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.

تبقى نتائج هذا الاجتهاد محل مساءلة مستمرة ومنظمة. لا يقوم بها أهل النظر من الشريعة وحدهم، بل هي من مسؤولية المجتمع كله؛ تتكاثف تياراته، وتتعاضد فئاتـــه، ويتعاون ممثلوه على اختلاف تخصصاتهم وتنوع كفاءاتهم. وذلـــك لا يتحقـــق إلا في إطارين: إطار مؤسسي ينظم هذه المسؤولية، وإطار معرفي يستوجب احتـــرام مبـــدأ التخصص العلمي، بما يعنيه من تقسيم مسؤولية النظر الاجتـــهادي تقســـيماً يراعـــي مستجدات الواقع.

ومن الضروري الإفادة من التراث الاجتـــهادي الحـــديث في أقطارنـــا العربيـــة والإسلامية المختلفة، والحاجة ماسة إلى دراسات تطبيقية وتدقيقية، تنجز على مستوى كل قطر إسلامي على حدة. وبذلك نكون قد أسهمنا في واجب تجنب إصدار كـــثير من الأحكام العامة على تراثنا الاجتهادي الحديث. فعلى سبيل المثال، إن كـــثيراً مـــن فقهاء المغرب وسلاطينه[٢٤] وهم مالكيو المذهب، كانوا يحتفـــون بـــالواقع وبضـــرورة

---

[٢٤] يراجع –على سبيل المثال لا الحصر– الرسالة التي بعثها السلطان محمد الرابع إلى أمناء مرسى الدار لبيضـــاء في موضوع شرعية تنظيم الجيش المغربي بما يتسق مع عقائد الإسلام وأخلاقياته في كتاب:

– الناصري، أحمد بن خالد. **الاستقصا**، البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٤م، ج٤، ص٢٢٢، وينظر أيضاً:

– هامش رقم ٤٥، Les origines sociales p:280.

– الإجراءات الإصلاحية التي واجه بها السلطان المغربي ضعف موارد خزينته، والتي راعى فيها عدم الخروج عن أحكام الشريعة. يتعلق الأمر بما سماه السلطان المولى عبد الرحمن بـــ "الإعانة"،كما يتعلـــق الأمـــر بمـــا سمـــي بالتصدير، أو بما عرف في الكتابات الفقهية والتاريخية المغربية بـــ "الوسق"، وهو ما ذهب إلى القول به السلطان الحسن الأول ١٨٧٣/١٨٩٤م. وفد اختلف الفقهاء المغاربة في شرعية هذين الإجراءين الإصـــلاحيين: فريـــق منهم رفض وتحفظ. وفريق آخر أقر وساعد. يراجع للوقوف على تاريخ المكس.

– الناصري. **الاستقصا**، مرجع سابق، ج٨، ص١٦٩، و ج٩، ص٦١، ويراجع أيضاً:

– آفا، عمر. **مسألة النقود في تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر**، أكادير: منشورات القاضـــي عيـــاض، ص٤٨٠.

– نجدي، محمد. **قضية المكس في المغرب في القرن التاسع عشر**، –رسالة مرقونة في كلية الآداب، الربـــاط: ١٩٨٧م، ص١٤، وما بعدها.

– الحسني، إسماعيل. **مقاصد الشريعة والاجتهاد في المغرب الحديث**. وهو قيد النشر

التفاعل معه في جميع الأحوال، وينهلون دائماً من مقاصد الشريعة، قبل طبع الموافقات في تونس عام ١٨٨٤م، وقبل دعوة الإمام محمد عبده إلى مراجعته واستلهامه، وقبـــل دعوة الإمام محمد الطاهر بن عاشور إلى بناء علم في مقاصد الشريعة. وقد قدّم هؤلاء السلاطين والفقهاء -رحمهم الله- ثروة من الإجتهادات، في المواءمة بين ما ورثناه من أحكام فقهية، وما طرحته الضغوط الاستعمارية المتلونة من "إصلاحات قانونية مملاة"؛ ابتداء من هزيمة إسلي عام ١٨٤٤م، واحتلال أو (حرب) تطوان عام ١٨٦٠م. لا بد من الإفادة من هذا الاجتهاد الملائم الذي مسّ طوال القرن التاسع عشـــر، وإلى يـــوم الناس هذا، معظمَ تنظيماتنا العسكرية والمالية، وأوضاعنا الدينية والسياسية، وتعاملاتنا المالية والإعلامية.

العلاقة بين الإنسان والجان كما يصورها القرآن

"دراسة قرآنية"

جمال محمود أبو حسان*

مقدمة:

شغلت العلاقة بين الإنسان والجان الناسَ منذ القدم، وما زالت تشغلهم إلى يومنا الحاضر، وقد تنوعت أفكار الناس حول هذه العلاقة ما بين الإفراط والتفريط، حتى جاء العصر الذي نحن فيه، فغدت هذه العلاقة أكثر إشغالاً للناس، حتى طاشت في الناس فكرة غريبة، قصارى ما تؤديه بيان أن ثَمّ تسلطاً للجن على الإنسان يتحكم فيه ويصده عن سبيل الله تعالى.

وطاشت هذه الفكرة القديمة بين الناس حتى أصبحت لهم شغلاً شاغلاً، وصار في الأمة من يدّعي اليوم القدرة على إخراج هذا الجن القابع داخل جسد الإنسان، بقراءة القرآن عليه، أو ببعض العزائم الأخرى، تبعًا لتنوع هؤلاء المعالجين، واختلاف ثقافاتهم. وعلى الرغم من شيوع ذلك بين الناس وتأذّي كثير بسبب ذلك، ولم تتوافر بين أيدينا دراسة قرآنية علمية جادة، تحاول الإجابة عن أسئلة المحتاجين إزاء هذا الأمر الغريب الذي تضرر منه كثيرون.

وهذا البحث هو محاولة لدراسة هذا الأمر، وتبيان الحقيقة فيه، وإظهار ما فيه من الزيف، مقتصراً على القرآن الكريم؛ لأنه هو الحل الصحيح لدراسات تقوم على الموضوعية. لكن البحث اقتضى مراجعة بعض النصوص الحديثية والروايات غير

---

* أستاذ مشارك في التفسير وعلوم القران بكلية أصول الدين في جامعة العلوم الإسلامية العالمية.
dr_jamalhassan@hotmail.com

المرفوعة؛ لأن تلك الروايات أقحمت في تفسير القرآن الكريم، فاقتضى الأمر الوقوف عند حقيقتها واستجلاء ما فيها.

لقد أثبتت آيات كثيرة في القرآن الكريم وجود علاقة "ما" بين الإنسان والجان بمختلف تسمياته -الجان أو الشيطان أو شياطين- قوامها على العداوة، من مثل قوله تعالى: ﴿وَلا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ.﴾ (الأنعام: ١٤٢) وينبغي لهذا فهم الآيات الكريمة في ضوء هذه الآية التي تحدد علاقة الإنسان بالشيطان، فهي علاقة العداء المستمر الذي لا يقبل التغيير. وقد بدأ التحذير الإلهي من عداوة الشيطان منذ خلق الله تعالى آدم، وأهبطه إلى الأرض، فكان لديه العنوان التالي: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ.﴾ (الأعراف: ٢٢) وقد فهم الشيطان هذا التقدير الإلهي بالعداء بينه وبين جنس الإنسان، فقال متوعداً مهدداً: ﴿ثُمَّ لآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ.﴾ (الأعراف: ١٧) ومنها قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لأزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَلأغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ.﴾ (الحجر:٣٩) ومنها قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيباً مَفْرُوضاً.﴾ (النساء:١١٨) ولا تعدو الآيات الكريمة أن تحدد وتوضح هذه العلاقة بأساليب متعددة؛ إذ جاء الحديث عنها في إطار الوسوسة والإيحاء والقول والدعاء والتزيين، في معظم تصاريف هذه الآيات. ولم تُثِر هذه الآيات أيَّ مشكلة في الفهم؛ لوضوح دلالتها على المراد بشكل لا يقبل الامتراء والجدل. غير أن هناك آية واحدة أثارت من الجدل حول فهمها، مما يستدعي معه ضرورة بيان التفسير الذي لا ينبغي أن يحاد عنه؛ لاتفاق دلالته مع بقية مضامين الآيات التي تحدثت عن هذه العداوة المستحكمة. وهذه الآية الكريمة هي قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنْ الْمَسِّ؛﴾ (البقرة:٢٧٥) إذ تعدى فهم هذه الآية من التفسير إلى أن يتكون منها شعار يدلل على مذهب معين، سلكه كثير من الناس في تبيان العلاقة ما بين الإنسان والشيطان في سياق العداوة المقررة. ومما لا شك فيه أن هناك بعض الآيات يمكن أن توضع في سياق واحد ضمن الدراسة المقررة، لبيان أن من الآيات الكريمة ما لم يكن دلالته على الإيحاء والوسوسة بشكل صريح.

أولاً: عداوة الشيطان للإنسان

ثمّة آيات عديدة في القرآن الكريم أشارت إلى علاقة ما بين الإنسان والشيطان، لكن نظمها لم يكن على وتيرة واحدة، فتارة تصوّر الآيات العداوة بصورة مباشرة وواضحة، وتارة أخرى لا يدل هذا النظم على الصورة الواضحة لذلك العداء. ونستطيع أن نتمثل الآيات المتعلقة بهذا الموضوع في النقاط التالية:

١. احتناك الشيطان للإنسان: فقد قال تعالى: ﴿قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلاَّ قَلِيلاً.﴾ (الإسراء: ٦٢)

وأول ما يسترعي النظر لفهم هذه الآية، هو بيان معنى كلمة (لأحتنكن) الواردة في الآية تعبيراً عمّا قاله إبليس. وقد لخصها الراغب بقوله: "يجوز أن يكون معناها من قولهم: حنَكتُ الدابة أي أصبت حَنَكَها باللجام والرسن، فيكون نحو قولك: لألجِمنَّ فلانا ولأرسننّه. ويجوز أن يكون من قولهم: احتنك الجرادُ الأرضَ: أي استولى بحَنَكِه عليها، فأكلها واستأصلها، فيكون معناه لأستولين عليهم استيلاءه على ذلك."[١] كما أنها تستعمل عندما تجعل في حنك الدابة الأسفل حبلاً ليسهل انقيادها لمن يرغب.[٢]

وخلاصة معنى الآية أنها عبارة عن: "تمكّنه منهم بالوسوسة، تمكُّن قائد الدابة الواضع اللجام في حنكها؛ لتطيعه حيث يقودها."[٣] وهي تعبير عن شدة اعتداد إبليس

---

[١] الأصفهاني، الراغب. **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق: دار القلم، ط٢، ١٩٩٧م، ص٢٦٠-٢٦١.

[٢] انظر:

- السرقسطي، أبو عثمان، سعيد بن محمد. **كتاب الأفعال**، تحقيق: حسين محمد شرف، مصر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٥م، ج١، ص٣٩١.
- الزمخشري، محمود بن عمر. **أساس البلاغة**، تحقيق: عبد الرحيم محمود، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩م، حنك، ص٩٧.
- ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ١٩٨٧م، مادة: حنك.

[٣] السمين الحلبي. شهاب الدين أحمد بن يوسف، **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، تحقيق: محمود السيد الدغيم، استانبول: دار السيد للنشر، ط١، ١٩٨٧م، ص١٤٠.

-عليه لعنة الله- بنفسه، وأن إضلال عباد الله بالنسبة له-كما زعم- سهل هيّن، كما يضع الإنسان اللقمة في حنكه، بحيث يديرها في فمه كيف شاء.

٢. أزّ الشياطين للكافرين: ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزّاً.﴾ (مريم: ٨٣)

ولفهم هذه الآية لا بدَّ من الوقوف على معنى كلمة "أزًّا" وبالرجوع إلى معاجم اللغة يتبين أن الكلمة يدور معناها بحسب سياقها على الأشياء التالية: الحركة، والإزعاج، والحثّ، والدفع، والإغراء، والإغواء، والتهييج، والهزّ. هذه هي المعاني الرئيسة التي تصل إليها تلك المفردة عبر سياقات مختلفة واستعمالات متعددة.[٤] وفي اللسان ما يبين -من ضمن المعاني التي تشتملها هذه اللفظة- على أنه يراد منها شدة الهزّ، وكذا شدة الزّحام في المكان.[٥]

وبناء على هذه المعاني اللغوية، فإن هذه الآية تتحدث عن الشياطين وفِعْلِهم في بني آدم، وهو قائم على أمرين: شدة الإزعاج والتحريك والإغواء والإغراء. ورغبة الشياطين أن يكون هناك زحام وتراكض واجتماع على المعصية، وكأن الاجتماع على المعاصي من مستلذات الشياطين. وهذه المعاني هي التي دار حولها المفسرون في تفاسيرهم.[٦]

---

[٤] انظر:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: أزز.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. **العين**، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، بيروت: دار مكتبة الهلال، ج٧، ص٣٩٧.
- الزبيدي، محمد مرتضى. **تاج العروس**، بيروت: دار الهداية، مادة: أزز.
- الأزهري، أبو منصور. **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، مادة: أزز.

[٥] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: أزز.

[٦] انظر:
- ابن جزي، محمد بن أحمد الغرناطي. **التسهيل لعلوم التنزيل**، لبنان: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣م، ج٣، ص٩.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، ج٢١، ص٢٥٣.

٣. تسخير الشياطين للإنسان: قال تعالى: ﴿وَمِنْ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلاً دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِين.﴾ (الأنبياء: ٨٢) وقال تعالى: ﴿وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ.﴾ (ص: ٣٧)

وهاتان الآيتان تدلان بظاهرهما على أن للشيطان أو الشياطين عملاً من الأعمال البارزة والظاهرة. فهل تدل هاتان الآيتان على أن الشياطين يمكن أن تعمل مثل هذه الأعمال للناس؟

الظاهر أن هذا الأمر لم يقع إلا لسيدنا سليمان، وعلى جهة التسخير والإعجاز، يدل على هذا سياق الآيات التي تحدثت عن هذه القضية.

ويظهر هذا جلياً في آيات في سورة ص. وبناء على هذا، فإنه لا يوجد ما يشفع لما يشيع بين الناس من استخدام الجن في أعمال ما؛ و قد ذهب السعدي في تفسيره إلى أن هذا من خصائص نبي الله سليمان عليه السلام وحده.[٧]

٤. استحواذ الشيطان على الإنسان: قال تعالى: ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمْ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُوْلَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمْ الْخَاسِرُونَ.﴾ (المجادلة: ٢٠)

والمقصود هنا بيان معنى كلمة استحوذ في اللغة، وكيف استعملها مفسرو القرآن الكريم. جاء في لسان العرب: "حاذ إبله يحوذها: ساقها سوقاً شديداً. وأحوذ السير:

- ابن عادل، عمر بن علي. **اللباب في علوم الكتاب**، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ج١٣، ص١٤٢ وما بعدها.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م، ج١١، ص٥٥.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة: دار الشعب، ج١١، ص١٥٠.
- الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ،ج١٦، ص٩٤.

[٧] السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. **تفسير السعدي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م، ص٥٢٨. وانظر:
- الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج٢٢، ص٢٠٢.

سار سيراً شديداً. واستحوذ: غلب. ومعنى الآية استولى عليهم وحواهم إليه."[٨] فالاستحواذ إذن هو الاستيلاء والغلبة.[٩] وأما المفسرون فلم تخرج تلك الكلمة في تفاسيرهم عمّا هو موجود عند اللغويين، وإنما اختلفت عباراتهم زيادة ونقصانا، تحديداً وتعميماً.[١٠] و لم يذكر هؤلاء المفسرون كيفية هذا الاستحواذ المشار إليه في الآية غير أن بعضها قد أشار إلى ذلك؛ ففي تفسير النسفي نقلاً عن شاه الكرماني: "استحواذ الشيطان على العبد: أن يشغله بعمارة ظاهره من المآكل والمشارب والملابس، ويشغل قلبه عن التفكر في آلاء الله ونعمائه والقيام بشكرها، ويشغل لسانه عن ذكر ربه بالكذب والغيبة والبهتان، ويشغل لبه عن التفكر والمراقبة، بتدبير الدنيا وجمعها."[١١]

٥. مشاركة الشيطان للإنسان في ماله وولده: قال تعالى: ﴿وَشَارِكْهُمْ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمْ الشَّيْطَانُ إِلاَّ غُرُوراً.﴾ (الإسراء: ٦٤)

قال الرازي في تفسيره: "أما مشاركته إياهم في الأموال فعبارة عن كل تصرف قبيح في المال سواء أكان ذلك القبيح بسبب أخذه من غير حقه، أم بسبب وضعه في

---

[٨] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: حوذ، بتصرف يسير.

[٩] النووي، يحيى بن شرف. **تهذيب الأسماء واللغات**، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٩٦م، ج٣، ص٧١. وانظر:

- المرسي، علي بن إسماعيل المرسي. **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠م، ج٣، ص٤٩٧.
- ابن الجزري، أبو السعادات المبارك بن محمد. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٩م، ج١، ص٤٥٧.
- الحربي، إبراهيم بن اسحاق. **غريب الحديث**، تحقيق: سليمان العايد، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٥هـ، ج٣، ص١١٩٠.
- السجستاني، أبو بكر محمد بن عزيز. **غريب القرآن**، تحقيق: محمد أديب عبد الواحد، بيروت: دار قتيبة، ١٩٩٥م، ص١١٢.

[١٠] الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان**، بيروت: دار الفكر، بيروت، سنة ١٤٠٥هـ، ج٢٨، ص٢٥. وانظر:

- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي. **إرشاد العقل السليم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج٨، ص٢٢٣.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي. **تفسير ابن أبي حاتم**، تحقيق: أسعد الطيب، صيدا: المكتبة العصرية، د.ت.، ج١، ص٤١.

[١١] النسفي، عبد الله بن أحمد. **تفسير النسفي**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢م، ج٤، ص٢٣٦.

غير حقه، ويدخل فيه الربا، والغصب، والسرقة، والمعاملات الفاسدة... وأما المشاركة في الأولاد فهي في كل تصرف من المرء في ولده على وجه يؤدي إلى ارتكاب منكر أو قبيح فهو داخل في هذه المسألة."[١٢]

وإذا كان هذا هو مذهب الجمهور من المفسرين، فإن بعضهم -في ضمن ما أضافه- يذكر رأياً يُعزى لجعفر بن محمد، وتارة يُعزى لغيره. قال البغوي: "وروي عن جعفر بن محمد أن الشيطان يقعد على ذكر الرجل، فإذا لم يقل بسم الله أصاب معه امرأته وأنزل في فرجها كما ينزل الرجل. وروي في بعض الأخبار: إن فيكم مغربين، قيل وما المغربون؟ قال الذين يشارك فيهم الجن. وروي أن رجلاً قال لابن عباس: إن امرأتي استيقظت وفي فرجها شعلة من نار، قال: ذلك من وطيء الجن."[١٣]

وقد أورد كثير من المفسرين في تفاسيرهم رواية قريبة عزوها إلى مجاهد، فقد قال الطبري: "حدثني محمد بن عمارة الأسدي قال: ثنا سهل بن عامر قال: ثنا يحيى بن يعلى الأسلمي عن عثمان بن الأسود عن مجاهد قال: إذا جامع و لم يُسمِّ انطوى الجان على إحليله فجامع معه."[١٤] وبعد أن فسر الثعالبي هذه الآية الكريمة وذكر ما ذكره

[١٢] الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج٢١، ص٥. وانظر:
- الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج١٥، ص١١٧.
- ابن كثير، إسماعيل بن كثير. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: مصطفى السيد وزملاؤه، الرياض: دار عالم الكتب، ط٤، ٢٠٠٤م، ج٩، ص٤١-٤٢.
- ابن سليمان، مقاتل. **تفسير مقاتل**، تحقيق: أحمد فريد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٣م، ج٢، ص٢٦٤.
- الجصاص، أحمد بن علي الرازي. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ، ج٥، ص٣١.
- الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف. **الجواهر الحسان**، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د.ت.، ج٢، ص٣٥٠.

[١٣] البغوي، أحمد بن الحسين. **معالم التنزيل**، تحقيق خالد العك، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج٣، ص١٢٣.

[١٤] الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان**، تحقيق: الدكتور عبد الله التركي، مصر: دار هجر للنشر، ٢٠٠١م، ج٢٢، ص٢٤٨، وقد أخرج هذه الرواية السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. في: **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، بيروت: دار الفكر، **١٩٩٣م**، ج٧، ص٧١١. وعزاها للحكيم الترمذي وللطبري، والثعلبي، أحمد بن محمد. **الكشف والبيان**، تحقيق: محمد بن عاشور، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢م، ج٩، ص١٩١. وقد أغرب ابن نجيم الحنفي، زين الدين بن إبراهيم. في: **غمز عيون البصائر**، مع شرح مولانا أحمد بن محمد الحنفي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م، ج٣، ص٤١٣، فذكر أن الرواية من قبيل المرفوع.

الجمهور قال معقباً: "وما أدخله النقاش من وطئ الجن وأنه يحبل المرأة من الإنس فضعيف كله، أما ما ذكره من الحبل فلا شك في ضعفه وفساد قول ناقله، ولم أر في ذلك حديثا لا صحيحا ولا سقيما، ولو أمكن أن يكون الحبل من الجن كما زعم ناقله، لكان ذلك شبهة يُدرَأ بها الحد عن ظهر من بها حبل من النساء اللواتي لا أزواج لهن؛ لاحتمال أن يكون حبلها من الجن، كما زعم هذا القائل، وهو باطل. وأما ما ذكره من الوطء، فقد قيل، وظواهر الحديث تدل عليه، وقد أخرج البخاري ومسلم وأبو داوود والترمذي والنسائي وابن ماجة عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لو أن أحدكم إذا أراد أن يأتي أهله قال: بسم الله اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا، فإنه إن يُقدّر بينهما ولد في ذلك، لم يضره الشيطان أبداً. فظاهر الحديث يقتضي أن لهذا اللعين مشاركة "ما" في هذا الشأن."[١٥]

هذا وإني لأعجب من توارد المفسرين على نقل مثل هذا الكلام العجيب في كتب التفسير، والأعجب منه أن يكون هذا الكلام تفسيراً لكتاب الله تعالى. أما الأثر الوارد عن جعفر بن محمد فلم أجده معزواً إليه إلا في كتابين هما: تفسير البغوي وتفسير السمعاني.[١٦] ولم يذكر هذان المفسران لهذا الأثر إسناداً.

وأما الأثر المعزو إلى ابن عباس، فلم أجده إلا في تفسير البغوي الذي صدّره بقوله: "وروي" دليلاً على ضعفه عنده؛ فكما هو معروف من قواعد المحدثين أن التعبير بصيغة "روي" من ألفاظ التضعيف.[١٧] وأما ما يعزى للنبي صلى الله عليه وسلم "إن فيكم مغربين..." فقد أخرجه أبو داود في السُّنن من طريق أم حميد عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ رُئِيَ -أَوْ كَلِمَةً غَيْرَهَا-

---

[١٥] الثعالبي، عبد الرحمن بن مخلوف. **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د.ت.، ج٢، ص٣٥٠.

[١٦] البغوي، **تفسير البغوي**، مصدر سابق، ج٣، ص١٢٢. وانظر:
- السمعاني، أبو المظفر. **تفسير السمعاني**، تحقيق: ياسر إبراهيم وغنيم عباس، الرياض: دار الوطن، ١٩٩٧م، ج٣، ص٢٥٨.

[١٧] عتر، نور الدين. **منهج النقد في علوم الحديث**، دمشق: دار الفكر، ط٣، ١٩٨١م، ص٢٦٩، وص٣٧٤ وما بعدها.

فِيكُمْ الْمُغَرِّبُونَ قُلْتُ وَمَا الْمُغَرِّبُونَ قَالَ الَّذِينَ يَشتَرِكُ فيهم الجِنّ.[١٨] و لم أجده عند غير أبي داود، وقد نقل شارحه عن المنذري قوله عن "أم حميد": أم حميد هذه لم تُنسب و لم يعرف لها اسم.[١٩] وقد ذكرها الحافظ في التهذيب، و لم يذكر في ترجمتها سوى أنها روت عن عائشة، وأن ابن جريج روى عن أبيه عنها.[٢٠] وهذا الحديث من طريق ابن جريج عن أبيه، واسمه عبد العزيز بن جريج، قال عنه البخاري: لا يتابع في حديثه.[٢١] وأما الابن فاسمه عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج فهو مع كونه من الثقات إلا أنه من المدلسين.[٢٢] وفي روايته عند أبي داود عنعنة، فالحديث لا يحتجُّ به وهو من قبيل الضعيف لهذا السبب، ولجهالة أم حميد. ولربما حكم على هذا الحديث بالنكارة لمتنه المنكر.

وأما ما رواه الطبري من طريق محمد بن عمارة الأسدي معزواً إلى مجاهد، فإن محمداً بن عمارة هذا رجل مجهول، وقد فصَّل الشيخ أحمد شاكر القول فيه، وترجّح لديه أن هناك تصحيفاً في اسمه، وأن الصواب في اسمه هو محمد بن عبادة، وأن نُسَخ التفسير والتاريخ قد وقع فيها خلل.[٢٣]

ولكني من خلال البحث وجدت أن هذا الراوي مذكور في كتب عديدة من كتب التراث على الوجه الذي رجّح الشيخ شاكر خلافه؛ إذ إنّه مذكور في تفسير الطبري أكثر من أربعين مرة، ومذكور كذلك في تهذيب الآثار للطبري قرابة ثمانية عشر مرة، ومذكور في بعض كتب ابن أبي الدنيا قرابة عشر مرات، وذكره في التمهيد

---

[١٨] السجستاني، سليمان بن أشعث. **سنن أبي داوود**، الهند: مكتبة المطبعة العربية، ١٣٩٩ه، ج٤، ص٤٨٩.

[١٩] أبادي، شمس الحق العظيم. **عون المعبود شرح سنن أبي داوود**، بحاشية السنن، الهند: مكتبة المطبعة العربية، سنة١٣٩٩ه، ج٤، ص٤٨٩.

[٢٠] ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **تهذيب التهذيب**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤م، ج١٢، ص٤٩٢.

[٢١] ابن حجر. **تهذيب التهذيب**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٩٧.

[٢٢] ابن حجر. **تهذيب التهذيب**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٥٧ وما بعدها. وانظر:

- الذهبي، محمد بن أحمد. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار المعرفة، ج٢، ص٦٥٩.

[٢٣] هامش تفسير الطبري، مرجع سابق، ج٣، ص١٠٥.

مرة على الأقل، وكذا في تاريخ دمشق، فهل يقال في هذه المواضع كلها -مما اطلعت عليه- بأنه وقع فيها التحريف؟!

ومن رواة هذا الأثر عند الطبري سهل بن عامر، إذ جاء في ترجمته عند ابن أبي حاتم قال: "سمعت أبي يقول: هو ضعيف الحديث روى أحاديث بواطل، أدركته بالكوفة وكان يفتعل الحديث،"[٢٤] ونقل ابن الجوزي عن البخاري: "أنه منكر الحديث،"[٢٥] وذكره ابن عدي في الكامل، ونقل عن البخاري: أنه منكر الحديث،[٢٦] وذكره ابن عراق في التنزيه في عداد الوضاعين.[٢٧]

ومن رواة هذا الأثر عند الطبري أيضاً يحيى بن يعلى الأسلمي، قال في تهذيب الكمال: عن يحيى بن معين: ليس بشيء، وقال البخاري مضطرب الحديث، وقال أبو حاتم: ضعيف الحديث ليس بالقوي، وقال ابن عدي: كوفي من شيعتهم.[٢٨] وضعفه الهيثمي مراراً في المجمع.[٢٩] وكذا ضعّفه العقيلي والذهبي وابن حجر وابن ناصر الدين.[٣٠] وبقي من الرواة عثمان بن الأسود وهو ثقة مشهور.[٣١]

---

[٢٤] الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم. **الجرح والتعديل**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٥٢م، ج٤، ص٢٠٢.

[٢٥] ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. **الضعفاء والمتروكين**، تحقيق: عبد الله القاضي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٦هـ، ج٢، ص٢٨ .

[٢٦] الجرجاني، عبد الله بن عدي. **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، بيروت: دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٨٨م، ج٣، ص٤٤٢.

[٢٧] ابن عراق الكناني، علي بن محمد بن علي. **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله الغماري، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٣٩٩هـ، ج١، ص٦٦.

[٢٨] المزي، يوسف بن الحجاج المزي. **تهذيب الكمال**، تحقيق: بشار عواد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٠م، ج٣٢، ص٥٢.

[٢٩] الهيثمي، علي بن أبي بكر. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، القاهرة: دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ، ج٢، ص٦٤و١٠١.

[٣٠] العقيلي، محمد بن عمر بن موسى. **ضعفاء العقيلي**، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٤م، ج٤، ص٤٣٥. وانظر:

- الذهبي، حمد بن أحمد. **الكاشف**، تحقيق: محمد عوامة، جدة: دار القبلة، ط١، ١٩٩٢م، ج٢، ص٣٧٩.
- الدمشقي، محمد بن عبد الله. **توضيح المشتبه**، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: نشر مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٣م، ج٧، ص٢٣٥.

وبناء على ماسبق، فهذا الأثر لا يصلح للاحتجاج به على هذه المسألة ولا على ما دونها. وبهذا يبطل تعلّق المتعلقين بهذا الأثر استشهاداً منهم على دعواهم المتعلقة بخصوص هذه المسألة.

٦. استمتاع الإنس والجن بعضهم ببعض. قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدْ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنْ الإِنسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنْ الإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ.﴾ (الأنعام: ١٢٨)

ويبدو تعلق هذه الآية بالموضوع الذي نحن فيه، ببيان معنى قول الفرقاء الذي ذكره الله تعالى عنهم: "وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنْ الإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا؛" إذ يمكن أن نشتمّ رائحة المعنى المذكور من خلال التفسير، لكن ما أود قوله: إن الرازي رحمه الله تعالى أوجز معاني هذه الآية عمّن تقدمه من المفسرين وتلاحق به من تبعه منهم، فهو يقول: "في هذا قولان: الأول: إن قولهم: "اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ " المراد منه استمتع الجن بالإنس والإنس بالجن، وعلى هذا القول، ففي المراد بذلك الاستمتاع قولان:

القول الأول: إن معنى هذا الاستمتاع هو أن الرجل كان إذا سافر فأمسى بأرض قفر وخاف على نفسه، قال: أعوذ بسيد هذا الوادي من سفهاء قومه، فيبيت آمناً في نفسه، فهذا استمتاع الإنس بالجن. وأما استمتاع الجن بالإنس، فهو أن الإنسي إذا عاذ بالجني كان ذلك تعظيماً منهم للجن، وذلك الجني يقول: قد سُدّتُ الجن والإنس؛ لأن الإنسي قد اعترف له بأنه يقدر أن يدفع عنه. وهذا قول الحسن وعكرمة والكلبي وابن جريج، واحتجّوا على صحته بقول الله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنْ الإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنْ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقاً.﴾ (الجن: ٦)

[٣١] انظر ترجمته في: المزي، **تهذيب الكمال**، مرجع سابق، ج٥، ص١٠٢.

والوجه الثاني في تفسير هذا الاستمتاع: أن الإنس كانوا يطيعون الجن، وينقادون لحكمهم، فصار الجن كالرؤساء، والإنس كالأتباع والخادمين المطيعين المنقادين الذين لا يخالفون رئيسهم ومخدومهم في قليل ولا كثير، ولا شك أن هذا الرئيس قد انتفع بهذا الخادم. فهذا استمتاع الجن بالإنس. وأما استمتاع الإنس بالجن فهو أن الجن كانوا يدلوهم على أنواع الشهوات واللذات والطيبات، ويسهلون تلك الأمور عليهم. وهذا القول اختيار الزجاج. قال: وهذا الوجه أولى من الوجه المتقدم، والدليل عليه قول الله تعالى: ﴿قَدْ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنْ الإِنسِ،﴾ ومن كان يقول من الإنس: أعوذ بسيد هذا الوادي قليل.

والقول الثاني: أن قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ﴾ هو كلام الإنس خاصة؛ لأن استمتاع الجن بالإنس وبالعكس أمر قليل نادر لا يكاد يظهر، أما استمتاع بعض الإنس ببعض فهو أمر ظاهر. فوجب حمل الكلام عليه. وأيضا قوله تعالى: ﴿وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنْ الإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ﴾ كلام الإنس الذين هم أولياء الجن، فوجب أن يكون المراد من استمتاع بعضهم ببعض استمتاع، بعض أولئك القوم ببعض."[٣٢]

هذا كلامه وقد ذكر هذه الأقوال كثير من المفسرين.[٣٣]

---

[٣٢] الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج١٣، ص١٥٧.

[٣٣] انظر:

- الرازي، عبد الرحمن بن محمد. **تفسير ابن أبي حاتم**، تحقيق: أسعد الطيب، صيدا: المكتبة العصرية، د.ت.، ج٤، ص١٣٨٧.
- الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد ومحمد شاكر، مصر: مكتبة الخانجي، ج١٢، ص١١٦.
- الزمخشري، محمد بن عمر الزمخشري. **الكشاف عن حقائق التنزيل وغوامض التأويل**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ج٢، ص٦١.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣م، ج٢، ص٣٤٥.
- ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج٢، ص١٧٧.
- البيضاوي، محمد بن عمر. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، بيروت: دار الفكر، د.ت.، ج٢، ص٤٥٢.

٧. طمث الجن لنساء البشر: وهذا ماثل في قوله تعالى: ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلا جَانٌّ.﴾ (الرحمن: ٥٦)

ولا بد لفهم هذه الآية، وبيان علاقتها بما نحن فيه، أن نبين معنى "الطمث" الوارد فيها أولاً؛ فقد جاء في معاجم اللغة أن هذه الكلمة في لغة العرب لها عدة معان لخصها ابن فارس في معجم المقاييس قائلاً: "الطاء والميم والثاء، أصل صحيح يدل على مسِّ الشيء. قال الشيباني: الطمث في كلام العرب المسُّ، وذلك في كل شيء، يقال: ما طمث ذا المرتع قبلنا أحد. قال: وكل شيء يطمث. ومن ذلك الطامث وهي الحائض،.. ويقال طمث الرجل المرأة: مسّها بجماع. وهذا في هذا الموضع لا يكون بجماع وحده. قال الله تعالى: "لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلا جَانٌّ." قال الخليل: طمثتُ البعير طمثاً، إذا عقلته. ويقال: ما طمث هذه الناقة حبل قط، أي ما مسَّها. وأما قول عدي:

طاهر الأثواب يحمي عرضه من خنى الذمة أو طمث العطن

فقال قوم: الطمث: الدنس."[٣٤] وعلى هذا فإن هذه المادة مستعملة في عدة معان هي: المس-الحيض-الدم-الجماع-النكاح- الفساد-العقل. وإنما الذي يحدد المعنى المقصود من هذه المعاني هو السياق الذي تقع فيه هذه الكلمة. وسياق الكلمة واقع في الحديث عن حورٍ عِين مطهرات، لم يسبق لهن الاتصال بأحد، ولا تعلق لهن إلا بما خلق الله لهن من أزواج. ورأى الراغب الأصفهاني أن معنى هذه الكلمة هو دم الحيض.

- السمرقندي، نصر بن محمد. **تفسير السمرقندي**، تحقيق: محمود مطرجي، بيروت: دار الفكر، د.ت.، ج١، ص٥٠٠.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن محمد. **زاد المسير في علم التفسير**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٤هـ، ج٣، ص١٢٣.
- الشوكاني، محمد بن علي. **فتح القدير**، بيروت: دار الفكر، د.ت.، ج٢، ص١٦١.

[٣٤] ابن فارس، أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م، ج٣، ص٤٢٢.

ومعنى الآية أي لم يفتضهن.[٣٥] وسننظر الآن فيما توجهت إليه أنظار المفسرين حول هذه الآية:

جاء في تفسير ابن جزي: "لم يطمثهن" معناه لم يفتضهن، وقيل الطمث: الجماع سواء أكان لبكر أم لغيرها، ونفى أن يطمثهن إنس أو جان، مبالغة وقصداً للعموم، فكأنه قال: لم يطمثهن شيء. وقيل أراد لم يطمث نساء الإنس إنس، ولم يطمث نساء الجن جن، وهذا القول يفيد بأن الجن يدخلون الجنة، ويتلذذون فيها بما يتلذذ البشر."[٣٦]

وقد لخص الألوسي هذه الأقوال قائلاً: "ونفى طمثهن عن الإنس ظاهر، وأما عن الجن فقال مجاهد والحسن: قد تجامع الجن نساء البشر مع أزواجهن إذا لم يذكر الزوج اسم الله تعالى، فنفى هنا جميع المجامعين، وقيل: لا حاجة إلى ذلك، إذ يكفي في نفي الطمث عن الجن إمكانه منهم. ولا شك في إمكان جماع الجني إنسية بدون أن يكون مع زوجها غير الذاكر اسم الله تعالى، ويدل على ذلك ما رواه أبو عثمان سعيد بن داود الزبيدي قال: كتب قوم من أهل اليمن إلى مالك يسألونه عن نكاح الجن، وقالوا: إن ههنا رجلاً من الجن يزعم أنه يريد الحلال؟ فقال: ما أرى بذلك بأسا في الدين، ولكن أكره إذا وُجدت امرأة حامل قيل: من زوجك؟ قالت: من الجن. فيكثر الفساد في الإسلام. ثم إن دعوى أن الجن تجامع نساء البشر جماعاً حقيقياً مع أزواجهن إذا لم يذكروا اسم الله تعالى غير مسلمة عند جميع العلماء. وقوله تعالى: "وَشَارِكْهُمْ فِي الأَمْوَالِ وَالأَولادِ" غير نص في المراد كما لا يخفى... ثم ذكر ما مرَّ عن ضمرة بن

---

[٣٥] الأصفهاني، الراغب. **مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، مادة: طمث، ص٥٢٤.

[٣٦] ابن جزي، محمد بن أحمد. **التسهيل لعلوم التنزيل**، لبنان: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣م، ج٤، ص٨٦. وانظر:

- أبو السعود. **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، مرجع سابق، ج٨، ص١٦٥.
- أبو المظفر السمعاني. **تفسير السمعاني**، مرجع سابق، ج٥ص، ٣٣٦
- الطبري. **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٢٣، ص٦٥.

حبيب وقال: ظاهره أنّ ما للجن لَسْنَ من الحور. ثم قال: ونقل الطبرسي عنه أنهن من الحور وكذا الإنسيات."[٣٧]

وإني لأعجب أشد العجب من قراءتي لمثل هذا الكلام، ويشتد عجبي أكثر كلما رأيت مفسراً يفسر الآية بمعنى يبعد بالكلمة عن سياقها الذي جاءت فيه لمعانٍ متوهمة لا أصل لها. وهذا الكلام الذي مضى عن المفسرين ينبغي التعليق عليه من جهات عدة:

١. إنه وإن كانت هذه الكلمة المفسرة في الآية تحتمل هذه المعاني اللغوية، إلا أن السياق لا يقبل كثيراً منها تفسيراً للآية الكريمة.

٢. إنه لمن أشد العجب أن يختلف المفسرون هذا الاختلاف، والآية تتحدث عن قضية من قضايا الآخرة، وقضايا الآخرة لا يمكن حملها على ما في الدنيا أو العكس، فالموازين مختلفة.

٣. إذا سلمنا جدلاً بأن معنى الطمث هو النكاح، فهو نكاح في الآخرة، فكيف سرى الوهم بسؤال فحواه: وهل تنكح الجن نساء الإنس في الدنيا؟ فأي صلة لهذا السؤال بهذه الآية الكريمة؟!

٤. إن ما ذكره المفسرون من الاستدلال بهذه الآية على جواز وقوع المناكحة بين الجن والإنس في الدنيا، فمع أنه لا تعلق له مباشرة بهذه الآية، فإن الدليل الذي استدلوا به هو ما روي عن مجاهد في هذه المسألة، وقد بينت بطلانه بما لا مزيد عليه.

٥. إننا يجب أن نعلم أننا عندما نقول إن عندنا دليلاً على مسألة "ما" فإننا نعني أن الدليل مقصود به آية من كتاب الله عز وجل أو حديث نبوي صحيح. وبناء عليه فلا يصح جعل قول الإمام مالك في المسألة الموجهة إليه دليلاً شرعياً على ثبوتها؛ إذ إن هذا لو صح عن الإمام مالك، لما عدا أن يكون رأياً من آرائه، لم تشفع الأدلة بصحته، ولا يمكن قبوله.

---

[٣٧] الألوسي. **روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني**، مرجع سابق، ج٢٧، ص١١٩.

٦. إن التفسير الصحيح لهذه الآية هو ما ذكرته عن ابن جزي، وفصّله الألوسي بعض التفصيل، وفي جواب الألوسي خير كثير. ولا داعي لمثل هذه التفريعات التي تنأى بالآية بعيداً عن سياقها الذي جاءت فيه.

٧. وأما ما يعزى للإمام مالك فلم أجده إلا عند السيوطي،[٣٨] وكذا عند الحموي؛[٣٩] إذ قالا: "روى أبو عثمان بن سعيد بن العباس الرازي في كتابه الإلهام والوسوسة قال: حدثنا مقاتل عن سعيد بن داود الزبيدي." وبعد تحرٍ عن أبي عثمان وجدتُ بأنه حصل تصحيف في اسم الراوي عن مالك، فهو أبو عثمان سعيد بن داود بن أبي زنبر المدني وليس الزبيدي؛ لأنه لا وجود له فيمن روى عن مالك. وأما الزنبري هذا فقال فيه في التقريب: يروي المناكير عن الإمام مالك.[٤٠] فهذا إسناد مظلم لا يحتج به.

٨. مسُّ الشيطان للإنسان: قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنْ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ.﴾ (الأعراف: ٢٠١) وقد أدخلت هذه الآية لورود لفظ المسّ فيها، وهو ما نرجو الآن تحقيق معناه حتى يسهل علينا الحديث عن آية البقرة فيما بعد، فأقول: من خلال القراءة في كتب اللغة يمكن أن نصل إلى أن كلمة مسّ تستعمل في لغة العرب استعمالات عديدة هي: اللمس، والوطيء، والقرب، والتعرض، والجس، والإصابة بالجنون، والجماع، والإصابة، وأول درجات التعب، والمسك باليد، والمعاقبة، ومستعار للأخذ، ومستعار للضرب، ومستعار للجماع، والملاقاة، والتخبط، وكناية عن لين الجانب وحسن الخلق.[٤١] ولا يمكن أن تكون هذه المعاني مرادة دفعة

---

[٣٨] في كتابه **الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ، ص٢٥٧

[٣٩] الحموي، أحمد بن محمد. **غمز عيون البصائر**، مصدر سابق، ج٣، ص٤١٠ وما بعدها.

[٤٠] ابن حجر، **تقريب التهذيب**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣٥. وانظر:

– الشيباني، علي بن أبي الكرم. **اللباب في تهذيب الأنساب**، بيروت: دار صادر، ١٩٨٠م، ج٢، ص٧٦.

[٤١] السرقسطي، أبو عثمان سعيد بن محمد. **كتاب الأفعال**، تحقيق: حسين محمد شرف ومهدي علام، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٨٠م، ج٤، ص١٤٨. وانظر:

– الزمخشري، محمود بن عمر. **أساس البلاغة**، تحقيق: عبد الرحيم محمود، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩م، مادة: مس، ص٤٢٩.

واحدة، وإنما يحدد السياق ما هو مطلوب. وقد تبين من خلال ما ذكره علماء اللغة أن لفظة المسّ ليست حقيقة في الجنون والنكاح، وإنما هي من قبيل الكنايات.

وفي تفسير هذه اللفظة في هذا الموضع من القرآن الكريم جاء في كتاب الناسخ والمنسوخ للنحاس: "مَسَّهُمْ طَائِفٌ" يعني عارض وسواس منه تذكروا وعد الله تعالى ووعيده وعقابه، فإذا هم مبصرون الحق آخذون بما أمرهم الله عز وجل به من التحامل عند الغضب، والغلظة على من قد نهوا عن الغلظة عليه.[٤٢] وبعد أن نقل الطبري عن مجاهد أن معنى طائف من الشيطان الغضب، ونقل عن غيره أن المراد الوسوسة، وعن آخر أن المراد لّمة من الشيطان، قال: "وهذه التأويلات متقاربة المعنى، فإن الغضب من استزلال الشيطان، واللمَّة من الخطيئة منه أيضاً، وكل ذلك من طائف الشيطان. وإذا كان ذلك كذلك، فلا معنى لخصوص معنى دون معنى، بل الصواب أن يعمَّ كما عمَّه جلَّ ثناؤه . فيقال: إن الذين اتقوا إذا عرض لهم عارض من أسباب الشيطان، أياً ما كان ذلك العارض، تذكروا أمر الله وانتهوا إلى أمره." انتهى بتصرف يسير.[٤٣] وعلى هذه الأقوال التي جاءت عند الطبري توارد المفسرون في تفاسيرهم.[٤٤]

– ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **غراس الأساس**، تحقيق: توفيق شاهين، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٩٩٠م، مادة: مس، ص٤٢٨.

– المناوي، عبد الرؤوف. **التوقيف على مهمات التعاريف**، تحقيق: محمد رضوان الداية، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٩٠م، ص٦٥٥.

– ابن خالويه، الحسين بن أحمد. **الحجة في القراءات السبع**، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٩٩٠م، ص١٦٨ وما بعدها.

– ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد. **حجة القراءات**، تحقيق: سعيد الأفغاني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٢م، ص٣٠٥.

[٤٢] النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل. **الناسخ والمنسوخ**، تحقيق: محمد عبد السلام محمد، الكويت: مكتبة الفلاح، ط١، ١٤٠٨هـ، ص٤٥٠.

[٤٣] الطبري، **جامع البيان**، طبعة شاكر، مرجع سابق، ج١٣، ص٣٣٧.

[٤٤] انظر:

– الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج١٥، ص٨١.

– السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر. **الدر المنثور**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣م، ج٣، ص٦٣٢. وما بعدها.

– الزمخشري، **الكشاف**، مرجع سابق، ج٢، ص١٨٠.

٩. مسّ الشيطان لأيوب عليه السلام: قال تعالى: ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِي الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ.﴾ (ص: ٤١) وقد ورد في موضع آخر من متشابه اللفظ حول هذه القصة قوله تعالى: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ.﴾ (الأنبياء: ٨٣) ففي الآية الأولى نسب الضر للشيطان، وفي الثانية لم ينسبه. ولا شك أن لهذا الأمر دلالته كما سنبينه إن شاء الله تعالى.

وقبل تفحص كتب التفسير ننقل كلاماً مهماً للدكتور فضل عباس؛ إذ قال: "إنّ ما قصه القرآن علينا من خبر أيوب عليه الصلاة والسلام، لم يكن فيه من غرابة الشأن ما يخرجه عما ألفه الناس، ومع ذلك وجدنا القصاصين عشّاق الإسرائيليات، ينسجون حول هذا الخبر ما يجوز وما لا يجوز، وما يصح وما لا يصح، بل ما يتنافى مع عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وكرامتهم. كل ما أفادته قصة أيوب عليه الصلاة والسلام أنه ابتُلِي بمرض وببعض المصائب، ولكنه صبر، وتضرع إلى ربه، فمنَّ الله تعالى عليه بالشفاء، وهداه إلى ماء يمكن أن يغتسل به ويشرب؛ ليكون بُرْءاً لمرضه، ثم إن أهله قد تفرقوا عنه، فأكرمه الله تعالى حيث ردهم عليه، وكان مثلهم معهم من بنيهم. كما قص علينا القرآن الكريم أن أيوب عليه السلام حلف أن يضرب بعض أهله لأمر حدث منهم، لم يقصه علينا القرآن؛ لأنه لا عبرة فيه، حلف أن يضربهم عدداً معيناً، فأوحى الله إليه أن يأخذ بيده ضغثا فيضرب به... ولكنهم -أي القصاصين- أثاروا حول ذلك كثيراً وكثيراً، فذكروا أخباراً في سبب ما أصاب أيوب، وهي أخبار كاذبة بالطبع. ثم ذكروا أن مرضه عليه الصلاة والسلام كان من تلك الأمراض المنفرة، فذكروا أن جسمه كان مرتعاً للدود إلى غير ذلك من الأخبار الكاذبة الشاذة التي لا تجوز على الأنبياء. ثم قالوا: إن أهله ماتوا جميعاً، ولكن الله أحياهم له بعد ذلك، وأعطاه مثلهم معهم. ثم ذكروا أن امرأته قد أخطأت خطأ حيث تصور لها الشيطان

- وأبو السعود، **إرشاد العقل السليم**، مرجع سابق، ج٥، ص٥٤٠.
- البغوي، **معالم التنزيل**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٢٤.
- السعدي، **تفسير السعدي**، مرجع سابق، ج١، ص٣١٣.
- السمعاني، **تفسير السمعاني**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٣٤.

ودلّها على شفاء أيوب بعمل شيء محرم، فحلف أيوب أن يجلدها مئة جلدة...كل ذلك مما لا ينبغي أن يعول عليه ولا أن يركن إليه."[٤٥]

هذه هي خلفية تفسير هذه الآيات، ومن المؤسف أن يقع فريسةَ هذه الأخبار الشائنة مفسرون كبار كالطبري وابن كثير والبغوي وغيرهم. وقد فصّل أبو بكر ابن العربي الرد على المفسرين في كلام يحسن الإشارة إلى موضعه والاكتفاء بالإشارة عن النقل لطوله، وللمستزيد الرجوع إليه."[٤٦]

ويبدو أن التفسير الجائر لهذه الآية مبني على أمرين:

الأول: تلك الروايات الإسرائيلية الباطلة.

والثاني: مبني على تفسير الكلمات: "الضُّر" و"نُصْب وعذاب" الواردة في معرض الحديث عن المرض. وسنبين في نهاية الحديث عن الآية ما في هذا التفسير. لكن لنتابع الآن بعض ما في كتب التفسير المهمة في غايتنا المنشودة. فقد جاء أيضاً في تفسير الجلالين ما نصه: "مسني الشيطان بنصب وعذاب" أي ضر وألم، ونسب ذلك إلى الشيطان وإن كانت الأشياء كلها من الله تأدباً معه تعالى.[٤٧]

وذهب النحاس في تفسير هذه الآية المسند فيها الفعل للشيطان قائلاً: "إن هذا مما لحقه من وسوسة الشيطان لا غير."[٤٨] وجاء في تفسير الألوسي: "إن جمعا من المفسرين

---

[٤٥] عباس، فضل حسن. **قصص القرآن صدق حدث وسمو هدف**، عمان: دار الفرقان، ط١، ٢٠٠٠م، ص٦٦٦ وما بعدها.

[٤٦] نقله القرطبي في التفسير عن ابن العربي المالكي، و لم أعثر على مكانه من كتبه. انظر:
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١٥، ص٢٠٩ وما بعدها.

[٤٧] السيوطي، جلال الدين. والمحلي، جلال الدين. **تفسير الجلالين**، القاهرة: دار الحديث، ط١، د.ت.، ص٦٠٢.

[٤٨] النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد. **إعراب القرآن**، تحقيق: غازي زاهد، بيروت: عالم الكتب، ط٣، ١٩٨٨م، ج٣، ص٤٦٥. وانظر:
- الجصاص، أحمد بن علي الرازي. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ، ج٤، ص٣٧١.
- بن عبد السلام، عز الدين. **تفسير العز بن عبد السلام**، تحقيق: عبد الله الوهيبي، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٩٩٦م، ج٣، ص٨٤.

قالوا: إن النصب والعذاب ليسا ما كان له من المرض والألم، أو المرض وذهاب الأهل والمال. بل أمران عرضا له وهو مريض فاقد الأهل والمال، فقيل: هما ما كانا لــه مــن وسوسة الشيطان إليه في مرضه من عظم البلاء والقنوط من الرحمة والإغــراء علــى الجزع، كان الشيطان يوسوس له بذلك، وهو يجاهد في دفع ذلك حتى تعب وتألم على ما هو من البلاء، فنادى ربه يسترفه عنه ويستعينه عليه. وقيل كــان مــن وسوســة الشيطان إلى غيره سواء أكان ذلك لامرأته أم لبعض أتباعه... . ثم قال: والإســناد[٤٩] على جميع ما ذكر باعتبار الوسوسة، وقيل: غير ذلك، والله أعلم."[٥٠]

وبعد فالراجح الذي لا ينبغي تجاوزه في تفسير هاتين الآيتين أن ما أصاب أيــوب عليه السلام إنما هو بسبب وساوس الشيطان لا غير. هذا هو الأنسب والأليق، لعصمة هذا النبي الصابر عليه السلام.

ثانياً: تخبط آكل الربا من مسِّ الشيطان

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّــيْطَانُ مِنْ الْمَسِّ.﴾ (البقرة: ٢٧٥)

وهذه الآية هي التي يدور عليها قطب الرحى في موضوع الجان وعلاقتــه بــبني الإنسان؛ إذ استغلت هذه الآية على نحو عجيب في إثبات ظاهرة ما يُسمى بــ(تلــبُّس الجان للإنسان). وسيكون التفسير لهذه الآية قائماً على بيان ما ورد في تفسير كلمــة "يقومون،" و معنى تخبط الشيطان، وبيان التشبيه الحاصل في الآية بإبراز طرفيه.

ولا بدَّ من بعض الإشارات قبل البدء بالتفسير:

الإشارة الأولى: لم يصح في تفسير هذه الآية حديث واحد مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

---

[٤٩] أي إسناد المسّ المقصود إلى الشيطان.

[٥٠] الألوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٢٣، ص٢٠٦. بتصرف.

الإشارة الثانية: يُفَسِّر كثير من الناس وطلبة العلم هذه الآية على النحو التالي؛ إذ يقولون: إن هذه الآية من أصرح الأدلة القرآنية على أن الشيطان يدخل إلى جسم الإنسان، ويتحكم فيه من داخله -ويسمونه تلبّس الجان- فيصيبه بالأمراض والأسقام والأوجاع وخصوصاً مرض الصرع. وصاروا يطلقون عليه تبعاً لبعض المتقدمين من الأعلام[٥١] اسم (صرع الجن). ولا يخفى أن هذا التفسير منتشر في أوساط العامة والمثقفين انتشاراً كبيراً، وهذا ليس إلا لأن هذه المسألة -حتى اليوم- لم تُدرس دراسة علمية موضوعية. وإنما تُسقَطُ هذه الآية على تصَوّر مركوز في الأذهان؛ لتكون دليلاً على صحة ذلك التصور، لا أن ذلك التصور مستنبط منها، وسنرى ذلك واضحاً في هذا البحث.

الإشارة الثالثة: إن تعبيرات: صَرَع الجن، وتَلَبُّس الشياطين، ودخول الجن إلى أبدان المصروعين. وما يقاربها من الألفاظ، كل هذا لم يثبت به خبر صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن أصحابه.

الإشارة الرابعة: إن هذا التفسير على هذا النحو لم يندرج في كتب التفسير إلا على أثر ما ذكره القرطبي في تفسيره، ولا أعلم أحدا من المفسرين في تفاسيرهم قبل القرطبي قد ذكر ذلك. وعلى أثره توارد المفسرون على نقل هذا الكلام دون تمحيص. حتى صار اليوم دِيناً يدافع الناس عنه ويشنؤون من ينكره. وهكذا يصنع النقل غير المحرر في النفوس.

ولا بد لنا أولاً قبل أن نلج إلى التفسير أن نحرر السياق الذي وقعت فيه الآية الكريمة؛ فقد ذكر الطبري وغيره عن ابن عباس وابن مسعود وبعض التابعين أن المراد بقيام آكلي الربا إنما هو يوم القيامة أو حين القيام من القبور. وهذا يعني أن الآية تتحدث عن يوم القيامة. وقد تفحصت هذه الأقوال من القائلين ما اقتضى إبداء الملاحظات التالية:

---

[٥١] انظر على سبيل المثال لا الحصر: الأشقر، عمر. **عالم الجن والشياطين**، الكويت: مكتبة الفلاح، في الفصل المتعلق بالصرع من كتابه المذكور.

١. إنّ أمر السياق -وإن كان اجتهادياً- لكنه يقطع أمرَه أيٌّ نص يثبت عن المعصوم صلى الله عليه وسلم. وفي هذه الآية الكريمة لم يثبت في أمرها حديث مرفوع على الإطلاق، لا يبين سياقها ولا يقطع الناسَ في تفسيرها، فبقي الأمر على الاجتهاد.

٢. إنّ ما شجع المفسرين على اعتماد هذا القول، ما عزوه إلى ابن عباس رضي الله عنه في تفسيرها، وما عزوه لابن مسعود رضي الله عنه من أنه كان يقرأ: "لا يقومون من قبورهم" فبناء على هذا العزو كان هذا التفسير.[٥٢]

٣. لم يذكر النبي صلى الله عليه وسلم في أحاديثه الكثيرة عن الربا وآكليه ما يشير إلى ظهور هذا الصنف من الناس على هذا النحو.

وما روي عن ابن عباس رضي الله عنه فقد أخرج الطبري روايتين كلتاهما من طريق ربيعة بن كلثوم البصري عن أبيه. وربيعه وثقه في الجرح والتعديل عن يحيى بن معين وقال الرازي: صالح. ووثقه العجلي وقال النسائي: ليس بالقوي وقال الحافظ ابن حجر: صدوق يهم.[٥٣] وأما والده فكلثوم بن جبر البصري، وثقه في الجرح والتعديل، ووثّقه العجلي، ونقل في لسان الميزان: توثيقه عن ابن حبان. وقال في ميزان الاعتدال: كلثوم بن جبر عن سعيد بن جبير، قال النسائي: ليس بالقوي، ووثقه أحمد. وقال في التقريب: صدوق يخطئ.[٥٤]

---

[٥٢] رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م، ج٣، ص٨٠.

[٥٣] الرازي، **الجرح والتعديل**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٧٧. وانظر:

- الواعظ، عمر بن أحمد. **تاريخ أسماء الثقات**، تحقيق: صبحي السامرائي، الكويت: الدار السلفية، ط١، ١٩٨٤م، ج١، ص٨٦.
- العجلي، أبو الحسين أحمد بن عبد الله. **معرفة الثقات**، تحقيق: عبد العليم البستوي، المدينة: مكتبة الدار، ط١، ١٩٨٥، ج١، ص٣٥٨.

[٥٤] انظر:

- الرازي، **الجرح والتعديل**، مرجع سابق، ج٧، ص١٦٤.
- العجلي، **معرفة الثقات**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٨.

وبناء على ترجمة الرجلين يكون هذا الإسناد من قبيل إسناد الحديث الضعيف المعتبر به،[٥٥] فإذا وُجدت لهذا الحديث متابعات تَقَوَّى بها، وإلا فهو من قبيل الحديث الضعيف.[٥٦] وهذا الحديث ليس له أي متابعة.

وأخرج ابن أبي حاتم رواية مشابهة عن ابن عباس من طريق جعفر بن ابي المغيرة عن ابن عباس: أن آكل الربا يبعث يوم القيامة مجنوناً يخنق.[٥٧] وهذا الإسناد من طريق جعفر بن أبي المغيرة، ذكره في الميزان وقال: صاحب سعيد، كان صدوقاً، وقال ابن مندة: ليس هو بالقوي في سعيد.[٥٨] وقال في التقريب: صدوق يهم.[٥٩] وذكره الإمام أحمد في العلل، وقال: ثقة.[٦٠] وهذا حديث ضعيف.[٦١]

وأما ما نُسِب إلى ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان يقرأ: "لا يقومون يوم القيامة إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس."[٦٢] فهذا إسناد ضعيف؛ لأن فيه عبد الله بن أبي مريم الغساني وقد ضعفه في الكامل وقال: ليس بشيء.[٦٣] وضعّفه الذهبي في المغني.[٦٤] وقال في اللسان: لا يكاد يعرف وخبره منكر.[٦٥] وضعفه في التقريب.[٦٦] وبناء على هذا فما عُزِي إلى ابن مسعود رضي الله عنه من قراءة الآية على هذا النحو لا يعول عليه، ولا ينبغي أن يلتفت إليه.

---

[٥٥] كذا أخبرني الدكتور بشار عواد معروف فيمن قال فيه الحافظ ابن حجر: صدوق يخطئ أو يهم.

[٥٦] من تتمة كلام الدكتور بشار عواد.

[٥٧] ابن أبي حاتم، **تفسير ابن أبي حاتم**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٤٤.

[٥٨] الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٨.

[٥٩] ابن حجر، **تقريب التهذيب**، مرجع سابق، ج١، ص١٤١.

[٦٠] ابن حنبل، أحمد. **العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٨٨م، ج٣، ص١٠٢.

[٦١] إذا أجرينا عليه ما قاله الدكتور بشار عواد مما نقلناه عنه سابقا.

[٦٢] ابن أبي حاتم، **تفسير ابن أبي حاتم**، مرجع سابق، رقم الأثر: ٢٨٨٧، ج٢، ص٥٤٤.

[٦٣] ابن عدي، عبد الله. **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق: يحيى غزاوي، بيروت: دار الفكر، ط٣، ١٩٨٨م، ج٢، ص٣٦.

[٦٤] الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. **المغني في الضعفاء**، تحقيق: الدكتور نور الدين عتر، ج٢، ص٧٧٤.

[٦٥] ابن حجر، **لسان الميزان**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٥٧.

[٦٦] ابن حجر، **تقريب التهذيب**، مرجع سابق، ج١، ص٦٢٣.

وأما ما يروى من مرفوعات الأحاديث، فلم أجد إلا ما رواه الطبراني من طريق الحسين بن عبد الأول قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إياي[٦٧] والذنوب التي لا تغفر، الغلول فمن غل شيئا أُتِيَ به يوم القيامة، وآكل الربا، فمن أكل الربا بعث يوم القيامة مجنونا يتخبط، ثم قرأ: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنْ الْمَسِّ.﴾ (البقرة: ٢٧٥)"[٦٨] وقد رواه الخطيب البغدادي بنفس طريق الطبراني.[٦٩] وهذا الحديث ذكره الهيثمي في المجمع، وقال: هو حديث ضعيف؛ لأنه من رواية الحسين بن عبد الأول، وهو ضعيف.[٧٠]

والحسين بن عبد الأول ذكره في الجرح والتعديل، وقال: سألت أبا زرعة عنه، فقال: روى أحاديث لا أدري ما هي، ولست أحدث عنه، ولم يقرأ علينا حديثه.[٧١] وفي اللسان عن يحيى بن معين قال: كذّابو زماننا أربعة، وذكر منهم الحسين بن عبد الأول.[٧٢] وبناء على ما سبق فإن الحديث من قبيل الموضوعات.

والآن إلى سياق هذه الآيات: فقد ذهب جمهور المفسرين سلفاً وخلفاً إلى أن الصورة المعنية هي في الآخرة، غير أن ابن جرير الطبري زاد الأمر وضوحاً، فقال: فقال جلّ ثناؤه: الذين يُربون الربا الذي وصفنا صفته في الدنيا لا يقومون في الآخرة من قبورهم إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس يعني بذلك يتخبله الشيطان في الدنيا، وهو الذي يخنقه فيصرعه من الجنون.[٧٣]

وإذا تأملنا كلام الطبري نجده يتكلم عن صورة لا وجود لها في الدنيا، فلم يشاهد الناس أصحاب البنوك الربوية الذين يمتصون دماء الناس يترنحون صرعى في الطرقات.

---

[٦٧] هكذا هي في النسخة المطبوعة من المعجم وسيحال إليها بعد قليل.

[٦٨] الطبراني، سليمان بن أحمد. **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي السلفي، العراق: وزارة الأوقاف العراقية، ط٢، ١٩٨٨م، ج١٨، ص٥٠.

[٦٩] الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. **تاريخ بغداد**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ج٨، ص١٧٨.

[٧٠] الهيثمي، **مجمع الزوائد**، مرجع سابق، ج٤، ص١١٩.

[٧١] الرازي، **الجرح والتعديل**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٩.

[٧٢] ابن حجر، **لسان الميزان**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٦٣.

[٧٣] الطبري، **جامع البيان**، طبعة شاكر، مرجع سابق، ج٦، ص٨.

وأما ما يعزوه المعالجون بالقرآن "لتلبس الشيطان،" فقد ظهر جلياً أن كثيراً من الذين يقعون تحت تأثير هذه الحالة لا علاقة لهم بالربا ولا بأهله، بل وذُكرت في وسائل الإعلام والصحف والكتب قصصٌ وحكاياتٌ لمن وقعوا تحت هذا التأثير، وهم من حملة كتاب الله تعالى وحفظته، فكيف يقال هذا مع وقوعها مع هؤلاء الذين لا يعرفون للربا طريقاً. وقد يقال: إن الصورة هذه ليست خاصة بآكلي الربا وإنما تعمهم وتعمُّ غيرهم؟ والجواب على ذلك أن القرآن صوّر أهل الربا بهذه الصورة فهم إذن بهذا الشكل، وإذا كانت الصورة تشملهم وتشمل غيرهم فليسوا بخارجين منها. فأين المرابون من هذه الصورة المذكورة في التفاسير؟

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا قال ابن عباس رضي الله عنه ما قال؟ ومن المفيد بيانه أن هذه الآية مدنية يقيناً ولا تتحدث عن الكفار، ولا عن غيرهم ممن لم يستسلموا لأمر هذا الدين، ولكنها جاءت في سياق نهي المؤمنين عن أكل الربا وتحذيرهم عاقبته، فالآية -ابتداء- لا تتحدث عن الآخرة كما ورد عند ابن عباس، ولكنها تتحدث عن الدنيا، وإنما قلنا: إنها كذلك حتى يستقيم أمر أول الآية مع آخرها، فلو كانت حديثاً عن الكفار كما يقول ابن عاشور،[٧٤] فكيف يقال في تفسير: "فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله" هل إذا انتهى الكافر عن أكل الربا يكون هذا حاله؟ ومن هو المستجيب لمواعظ الله حتى ينتهي أصلاً؟[٧٥]

والذي حمل ابن عباس ومن تبعه من المفسرين على ذلك التفسير، أنهم لم يروا هذه الصورة المشبه بها في الدنيا "كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان" فحملوها على الآخرة، وحملوا معها قوله تعالى: ﴿يقومون﴾ على القيام من القبور.

والذي يعين على هذا التفسير الذي ارتضيناه، أن أكلة الربا زمان النزول من اليهود أو كفار قريش وهو الغالب، وبعض المسلمين قبل نزول هذه الآية. فأما اليهود

---

[٧٤] ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: دار الكتب التونسية، ١٩٨٣م، ج٣، ص٨٠.

[٧٥] انظر في هذا الخصوص: الطبطبائي، محمد حسين. **الميزان في تفسير القرآن**، بيروت: نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٥، ١٩٨٣م، ج٢، ص٤٠٨ وص٤١٧.

والكفار فإنهم يأكلون الربا ويتلذذون به، وليس عندهم أي غضاضة من ذلك، لا من الرأفة ولا من الحسنى، فبقي المسلمون الذين كانوا على هذه الحالة، فهل تراهم بعد قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً.﴾ (آل عمران: ١٣٠) قد أكلوا الربا بنفوس مطمئنة؟ الذي أعتقده في الصحابة أنهم لم يكونوا كذلك، وإن جاز أن يقع من بعضهم تشبيه الربا بالبيع في أول الأمر، سواء أكان هذا تصريحاً، أم دل ظاهر أحوالهم على هذا دون تصريح، مع أنني لم أجد رواية تدل على هذا. لأجل هذا، ولأجل أن ابن عباس وغيره لم يروا يهودياً واحداً من أكلة الربا ولا من كبار كفار قريش المرابين، يترنح وسط شوارع المدينة متخبطاً من مَسِّ الشيطان، ظهر رأي ابن عباس السابق الذِّكر.

وبناء على ما سبق، فإن الآية الكريمة لا تصلح خبراً عن الآخرة، وإنما هي حديث عن أكلة الربا في الدنيا. فضلاً عن أن المعنى الذي ذكروه لمسِّ الشيطان لا يتناسب مع أحوال الآخرة، ذلك أن الممسوس "المصروع" تصدر منه حركات لا إرادية لا يعيها، فإذا كان المقصود أن المرابين يكونون كالمصروعين، بمعنى أنهم في حال غيبوبة عن أهوال الآخرة، فلا جرم أن هذا غاية ما يتمنونه، وهل يتمنى الإنسان في ذلك الموقف أكثر من أن يكون في حال من اللاوعي تخفف عنه في عرصات القيامة؟.

وأما ما يتعلق بقوله تعالى: ﴿يقومون﴾ فإن جمهور المفسرين قد حملها على معنى القيام من القبور. فهل يسمح هذا التركيب بمثل هذا المعنى؟ إن من يتتبع آيات القرآن الكريم التي ورد فيها هذا الفعل وتصرفاته المختلفة، يجد أنه يستعمل في القرآن حديثاً عن يوم القيامة في نحو قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ.﴾ (المطففين: ٦) وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ.﴾ (الروم: ١٤) وقوله: ﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً.﴾ (فصلت: ٥٠) فإن اقترن لفظ القيام بالساعة أو ما يدل عليها، دلّ المعنى على هذا، وأما إذا جاء مطلقاً غير مقيد، فإن استعمال القرآن له لا يسمح بهذا المعنى كما في هذه الآية.[٧٦] جاء في تفسير الميزان: إن المراد بالقيام هنا هو الاستواء على الحياة والقيام بأمر

---

[٧٦] راجع: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، مادة: قوم، ص٦١٩.

المعيشة؛ فإنه معنى من معاني القيام يعرفه أهل اللسان في استعمالاتهم، قال تعالى: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ،﴾ (الحديد: ٢٥) وقال تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ.﴾ (النساء:١٢٧) وأما كون المراد به المعنى المقابل للقعود فمما لا يناسب المورد، ولا يستقيم عليه معنى الآية.[٧٧]

وأما ما يتعلق بالتشبيه وبيان المشبه به، فإن هذا يحوجنا إلى أن نسال السؤال التالي: من هو الذي يتخبطه الشيطان من المسِّ؟ لم أجد في الكتب التي بين يدي جواباً مقنعاً خصوصاً أن أكثر التفاسير تقصر هذا التشبيه مصوراً على حالة تسمى "الصَرَع" فيرون أن هذه الحالة هي المقصودة بهذا البيان القرآني. وهل الصرع هو المقصود فعلاً؟

وتفسير التخبط بالصرع ليس من قبيل تفسير الألفاظ، وإنما هو تفسير بحاصل المعنى أو النتيجة، فلم يذكر المتقدمون في التفسير كيف يُستدل بهذه الآية على هذا المطلوب. ولنأخذ مثلاً من تفسير الطبري فإنه قال: "يعني يتخبله[٧٨] الشيطان في الدنيا، وهو الذي يخنقه فيصرعه، من المسّ يعني من الجنون."[٧٩] لكن كيف هو وجه الاستدلال بهذه الآية على هذا التفسير؟ هذا مما لا نكاد نجد أحداً يفصّله. غير أنّا وجدنا القرطبي المفسِّر يفصل هذا الاستدلال على نحو عجيب فيقول: "في هذه الآية دليل على فساد إنكار من أنكر الصرع من جهة الجن، وزعم أنه من فعل الطبائع، وأن الشيطان لا يسلك في الإنسان، ولا يكون منه مَسٌّ. وقد مضى الرد عليهم في هذا الكتاب."[٨٠]

وفي كلام القرطبي رحمه الله مؤاخذات؛ إذ إنه أول من قال بهذا القول من المفسرين في تفسير هذه الآية على هذا النحو، ولا أدري ما هو وجه الاستدلال من هذه الآية على الصَرَع، وكيف تم ربطهما من خلالها؟ وكيف استنبط القرطبي من

---

[٧٧] الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٤١١.

[٧٨] . قال الشيخ شاكر: يعني أفسد عقله وأعضاءه.

[٧٩] . الطبري. **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٦، ص٧.

[٨٠] . القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٥٤.

هذه الآية أن الشيطان يسلك في الإنسان؟ ولقد أعياني البحث في هذا التفسير على ما أشار إليه القرطبي من أنه رد على المخالفين فيما تقدم من التفسير، فلم أجد لذلك أثراً.

ومما ينبغي التنبيه إليه أنه قد وقع في الموسوعة الفقهية كلام خاطئ، إما عن عمد أو غير عمد، وهو أنهم ذكروا في معنى كلمة "جُنَّ" أي دخلته الجن. وعزوا هذا المعنى إلى لسان العرب والصحاح.[٨١] وليس في هذين الكتابين أو في غيرهما هذا المعنى لهذه اللفظة.

ويبدو أن معنى (يتخبطه الشيطان) مقارب لما ذكر الله تعالى من استيلاء الشياطين على القلوب بالوسوسة في نحو قوله تعالى: ﴿كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الأَرْضِ حَيْرَانَ.﴾ (الأنعام: ٧١) وإنما اختلف التعبير لاختلاف الغرض وتعدد المقامات. فالذي تخبطته الشياطين هو ذلك الإنسان العاصي بمعصية عظيمة بارزَ اللهَ تعالى بها بالحرب، فتراه يسير لا على هدى، مضطرب الفكر، متقلب المزاج، سريع الغضب، مهووس بالدنيا على نحو بالغ، لا يرى أي عائق أمام تحقيق مصالحه وأهوائه. وهذا لا محالة من أثر الوسوسة الشيطانية التي استولت عليه، فقهرته عن إدراك الحقيقة.

والذي يترجح لدي في تفسير هذه الآية أنها تحكي الحالة النفسية المضطربة لآكلي الربا بعد بيان أنه ما من ذنب قد أعلن الله تعالى الحرب على مرتكبيه إلا هذا الذنب. فالمسلم يدرك عظم الذنب من أكل الربا وحرمته، لكن وساوس الشيطان التي تأتيه من كل باب؛ لتزين له ما في الربا من المنافع، وتزين له التسويف في الابتعاد والتوبة، فتصبح نفس الإنسان من داخلها في تنازع شديد بين أمرين: أولهما: حرمة الربا والوعيد الشديد عليه. وثانيهما: ما يُصوّر له من منافع الربا. فتصبح في نفس الإنسان المرتكب لهذه الحماقة حرب نفسية طاحنة. فإما أن يتغلب الشرع الإلهي بما فيه من أوامر ونواهٍ، وإما أن يغلب على تلك النفس النوازعُ الشيطانية الشديدة. ولذلك ترى كثيراً من متعاطي الربا لا يذوقون للنوم طعماً إلا بالعقاقير المهدّئة. وأما في النهار حيث العمل والنشاط فلعمرك ما أنت راءٍ من الجشع والطمع ما أنت رائيه في تحركات

[٨١] مجموعة من المؤلفين، **الموسوعة الفقهية**، طبع وزارة الأوقاف الكويتية، ط٤، ٢٠٠٢م، ج١٦، ص٩٩.

هؤلاء وتصرفاتهم. هذا هو ما تحكيه الآية، وليس فيه للشيطان إلا أنه سوّل لهم هذا المنكر بوسوسته وإيحائه. هذا هو الراجح لدي. ويسوغ هذا الترجيح:

١. أنه ليس في كتاب الله تعالى ما يدل على أن هناك أي تأثير للشيطان على الإنسان إلا بالوسوسة والإيحاء والدعاء.

٢. أن الله تعالى قد قال عن إبليس حين تملّص من تبعات إضلاله العباد: ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلاَّ أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِي مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.﴾ (إبراهيم: ٢٢) وهذا في مقام الاعتراف، والاعتراف كما يقال: أصرح الأدلة. ولما كان هذا الاعتراف أمام الخلائق كلها، ولم يوجد أحد يعترض على هذا الكلام دل على صدقه في نفسه، هذا مع حاجة الناس إلى أن يدفعوا عن أنفسهم تبعات هذا الضلال الذي وقعوا فيه.

٣. إن الله تعالى قد أخبر نبيه عن أحوال الأمم الماضية فقال: ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمْ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمْ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.﴾ (النحل:٦٣) فلو كان للشيطان سبيل على الإنسان غير ما هو مبين في هذه الآية من التزيين لوجب بيانه؛ لأن هذا في مقام بيان أحوال الأمم الماضية مع الشيطان تحذيراً للنبي صلى الله عليه وسلم وأمته من مكائده.

٤. ذكر الله تعالى في غير موضع أنه ليس للشيطان على عباده سلطان، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنْ اتَّبَعَكَ مِنْ الْغَاوِينَ.﴾ (الحجر:٤٢) ولنتأمل قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لأزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَلأغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ فإنه صريح في ما أُعطي الشيطان من اقتدار على الإنسان، وأنه ليس إلا الوسوسة والإغراء والإغواء والتزيين، وليس التسلط.

٥. قال الله تعالى وهو يحكي عن تكبر إبليس وطغيانه: ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ*ثُمَّ لآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ

شَمَائِلِهِمْ وَلا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ.﴾ (الأعراف: ١٦-١٧) فلو كان للشيطان اقتدار على أن يدخل إلى جسم الإنسان ويتحكم فيه، وأن هذا الطريق يحقق له أمانيه في صد الناس عن سبيل الله، فلِمَ لم يقل: لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ومن دواخلهم؟

وثَمّ أحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم يمكن أن تكون في المحل ذاته من الاستنباط، نذكر منها ما يلي:

١. ورد عن ابن عباس وغيره أن بعض الصحابة شكا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ما يجدونه من عنت الشيطان في عباداتهم، فقال لهم جواباً ورد بعدة صور هي: "الحمد لله الذي رد أمره إلى الوسوسة،" و"الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة،" و"الحمد لله الذي لم يقدر منكم إلا على الوسوسة،" و"الحمد لله الذي لم يقدر لكم إلا على الوسوسة."[٨٢] ولم أقرأ لأحد ممن اعتنى بالحديث أنه ضعّف هذا الحديث أو طعن فيه. بل قال الشيخ شعيب الارناؤوط في تحقيقه على المسند: حديث صحيح على شرط الشيخين.[٨٣] بل لقد ابن حبان يعقد باباً من أبواب كتابه فيسميه: "باب ذكر البيان بأن لا قدرة للشيطان على ابن آدم إلا على الوسوسة فقط." وذلك استنباطاً من هذا الحديث.[٨٤] وهذا الحديث بألفاظه المختلفة هو من قبيل القصر الحقيقي بلا ريب، فهو يقصر فعل الشيطان على الوسوسة، ويحصر فعله فيها وحدها.[٨٥]

---

[٨٢] ابن حبان، محمد بن حبان. **صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م، ج١، ص٦٧، وانظر:
- النسائي، أحمد بن شعيب. **سنن النسائي الكبرى**، تحقيق: عبد الغفار البنداري وسيد حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩١م، ج٦، ص١٧١رقم الحديث ١٠٥٠٥.
- أحمد بن حنبل، **المسند**، تحقيق: شعيب الارناؤوط، مرجع سابق، ج٢، ص٨٧، رقم الحديث ٣١٦١.

[٨٣] أحمد بن حنبل، **المسند**، تحقيق: شعيب الارناؤوط، مرجع سابق، ج٢، ص٨٧.

[٨٤] ابن حبان، **صحيح ابن حبان**، مرجع سابق، ج١، ص٦٧.

[٨٥] قال الدكتور محمد أبو موسى: القصر الحقيقي هو تخصيص شيء بشيء بمعنى إثباته له ونفيه عن كل ما عداه. انظر:
- أبو موسى، محمد. **دلالات التراكيب**، ط٢، ١٩٨٧م، القاهرة: مكتبة وهبة، ص٣٩.

٢. جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه يوماً أراد توديع زوجه صفية وقد زارته في معتكفه ليلاً، وبينا هو يمشي معها إذ رآه اثنان وقيل واحد من أصحابه فأسرعا السير، فقال عليه الصلاة والسلام: على رسلكما إنها صفية، فقالا سبحان الله، فقال عليه الصلاة والسلام: إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم.[٨٦] وفي رواية أخرى في البخاري"إني خشيت أن يقذف في قلوبكما أمراً."[٨٧] وهذا الحديث مع وضوح المعنى المراد به، بدلالة السياق الذي ورد فيه، إلا أن العلماء اختلفوا في تفسيره، فذهب اللغويون إلى أن المراد أنه تمثيل للوسوسة، لا أن الشيطان يدخل إلى جوفه، قال بهذا القول: ابن منظور، وابن الأثير، والأزهري، والكفوي، والنووي في تهذيب الأسماء.[٨٨] ونُقل في فيض القدير شيءٌ من خلاف العلماء حول معنى هذا الحديث فقال: "قال القاضي وهذا إما مصدر أي يجري مثل جريان الدم، في أنه لا يحس بجريه، كالدم في الأعضاء، ووجه الشبه شدة الاتصال، فهو كناية عن تمكنه من الوسوسة، أو ظرف ليجري، ومن الإنسان: حال منه، أي يجري مجرى الدم كائنا من الإنسان، أو بدل بعض من الإنسان: أي يجري في الإنسان حيث يجري فيه الدم، انتهى. وقال ابن الكمال هذا تمثيل وتصوير: أراد تقرير أن للشيطان قوة التأثير في السرائر، فإن كان متفرداً منكراً في الظاهر فإليه رغبة روحانية في الباطن، بتحريكه تنبعث القوى الشهوانية في المواطن، قال أعني ابن الكمال: ومن لم يتنبه لحسن هذا التمثيل ضل في رد ذلك المقال وأضل. حيث قال: ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ*ثُمَّ لآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ﴾ (الأعراف: ١٦-١٧) كالدلالة على بطلان ما يقال إنه يدخل في بدن الآدمي ويخالطه؛ لأنه إذا أمكنه ذلك لكان ما يذكره في باب المبالغة أحق.[٨٩] وجاء في مرقاة

---

[٨٦] البخاري، **صحيح البخاري**، بهامش عمدة القاري، بيروت: دار الكتاب العربي، كتاب الصوم، باب زيارة المرأة في اعتكافه، رقم٢٠٣٨.

[٨٧] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ج٢، ص٧١٥، رقم الحديث ١٩٢٨.

[٨٨] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: شطن، ج١٣، ص٢٣٩.

[٨٩] المناوي، عبد الرءوف. **فيض القدير**، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط١، ١٣٥٦هـ،ج٢، ص٣٥٨.

المفاتيح: واختلفوا في معنى قوله: "إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم،" فقيل هو على ظاهره، وإن الله جعل له قوّة وقدرة على أنه يجري في باطن الإنسان وعروقه مجرى الدم فيها. وقيل استعارة لكثرة وساوسه، فكأنه لا يفارقه كما لا يفارقه الدم، وقيل يلقى وسوسته في مسام لطيفة من البدن فتصل إلى القلب."[٩٠]

ويحق للإنسان أن يعجب من هذا الاختلاف الذي مرده إلى أمرين اثنين:

الأمر الأول: الغفلة عن السياق الذي ورد فيه هذا الحديث. فإنه لا محالة يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم خشي أن يوسوس الشيطان لهما شيئاً، فيتهمان رسولَ الله صلى الله عليه وسلم، فيقعان في الكفر عياذاً بالله تعالى. وقوله صلى الله عليه وسلم: "خشيت أن يقذف في قلوبكما أمراً" واضح الدلالة على أن المراد به يوسوس لهما.

الأمر الثاني: القول بأن "من" بمعنى "في". وهذا وهن في القول، فإن تناوب حروف الجر مذهب ضعيف، لا يليق تخريج بلاغة النبي صلى الله عليه وسلم عليه. وما الذي كان يحول بين النبي صلى الله عليه وسلم أن يقول: يجري في ابن آدم، لو كان المراد ما ذكروه.

ثالثاً: مصدر روايات التلبُّس

ليس في كتاب الله تعالى محل واحد يدل على أن الشيطان يدخل داخل الإنسان ويتحكم فيه، ولا أعلم في سنة النبي صلى الله عليه وسلم حديثاً صحيحاً يدل على هذا، وما ورد من الحديث مما يوهم خلاف ذلك، فالواجب رده إلى ما في القران الكريم، وبما أنه ليس في القران ولا في السنة ما يدل على ذلك. فإنه يحق لنا التساؤل، من أين تسرّب هذا الأمر إلى المسلمين؟

---

[٩٠] القاري، علي بن سلطان. **مرقاة المفاتيح**، تحقيق: جمال عيتاني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م، ج٥، ص١٦٣.

الذي أقوله إن موضوع تلبس الجان للإنسان قد سرى إلينا من الإنجيل سريان الإسرائيليات إلى تراثنا، ومما يؤكد هذا: أنه لم يثبت في كتاب الله تعالى على الإطلاق ما هو صريح في إثبات هذا الأمر، ولا أعلم في السُّنة حديثاً صحيحاً صريحاً يثبت هذا الأمر، فضلاً عن أن المؤرخ جواد علي نصّ في غير ما موضع من كتابه (المفصّل) على أن الشعراء الجاهليين الذين نقلت عنهم أخبار الجان ومحاوراتهم، كانوا على علاقة بأهل الكتاب، وعلى اطّلاع على كتبهم أيضاً.[٩١]

ولو أمعنا النظر في الأناجيل؛ لرأينا ذلك جلياً؛ إذ جاء في إنجيل مرقس ما نصه: "وكان في مجمعهم رجل فيه روح نجس فصاح قائلاً ما لنا ولك يا يسوع الناصري أأتيت لتهلكنا. قد عرفتك من أنت؟ إنك قدوس الله. فانتهره يسوع قائلاً: اخرس واخرج من الرجل. فخبطه الروح النجس وصاح بصوت عظيم وخرج منه. فدهش جميعهم وجعلوا يسألون بعضهم قائلين: ما هذا الأمر وما هذا التعليم الجديد، فإنه أيضا يأمر الأرواح النجسة بسلطان فتطيعه."[٩٢] وفي متابعة النص في الإنجيل يذكر أن المسيح قد قام بإخراج الشياطين من كثيرين من المرضى.

وفي فصل آخر من إنجيل مرقس أيضا ما نصه: "ولما جاء إلى التلاميذ رأى جمعاً كثيراً حولهم وكتبة يتباحثون. وللوقت[٩٣] لما رأى الجمع كله يسوع انذهلوا وابتدروا وسلموا عليه. فسألهم فيم تُباحَثون؟ فأجاب واحد من الجمع وقال يا معلم قد أتيتك بابن لي به روح أبكم. وحيثما أخذه يصرعه فيُزبِد ويصرف أسنانه وييبس، وقد سألت تلاميذَك أن يخرجوه فلم يقدروا. فأجابهم وقال: أيها الجيل الغير مؤمن[٩٤] إلى متى أكون عندكم وحتى متى احتملكم. هلم إلي. فأتوه به فلما رآه للوقت صرعه

---

[٩١] علي، جواد. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار العلم للملايين بالتعاون مع جامعة بغداد، ط٣، ١٩٨٣م، ج٦، ص٧٠٨ وص٧١٥ وص٧١٦ وص٧٢٢ وص٧٢٣ وغيرها، وانظر ما كتبه في الفصل المتعلق بالتنظيم الديني وأثر النصرانية في الجاهليين في ج٦، ص٦٣٨ وما بعدها.

[٩٢] العهد الجديد، **إنجيل مرقس**، بيروت: دار الكتاب المقدس، ١٩٩٢م. الفصل الأول رقم ٢٣ وما بعدها.

[٩٣] هكذا وردت في النص الأصلي.

[٩٤] هكذا وردت في النص الأصلي.

الروح فسقط على الأرض يتمرغ ويزبد. فسأل أباه منذ كم من الزمان أصابه هـذا؟ قال منذ صباه. وكثيراً ما ألقاه في النار وفي المياه ليهلكه. لكن إن استطعت شيئاً فتحنن علينا وأغثنا. فقال له يسوع: إن استطعت أنت أن تؤمن فكل شيء ممكـن للمـؤمن فصاح أبو الصبي من ساعته بدموع وقال: إني أؤمن يا رب، فأعن قلة إيماني. فلما رأى يسوع أن الجمع يتبادرون إليه انتهر الروح النجسة قائلاً له: أيها الروح الأصم الأبكم أنا آمرك اخرج منه ولا تعد إليه من بعد. فصرخ، وخبطه كثيرا، وخرج منه، فصـار كالميت، حتى قال كثيرون: إنه قد مات. فأخذ يسوع بيده وأنهضه فقام. ولما دخـل البيت سأله تلاميذه على انفراد، لماذا لم نستطع نحن أن نخرجه؟ فقال لهـم: إن هـذا الجنس لا يمكن أن يخرج بشيء إلا بالصوم والصلاة."[٩٥]

وفي إنجيل متى أيضاً ورد ما يلي: "ولما أتى إلى العِبر إلى بقعة الجرجسيّين اسـتقبله مجنونان خارجان من القبور، شرسان جداً، حتى إنه لم يقدر أحد أن يجتاز من تلـك الطريق. فصاحا قائلين: ما لنا ولك يا يسوع ابن الله، أجئت إلى هنـا قبـل الزمـان لتعذبنا؟ وكان هناك قطيع خنازير كثيرة ترعى. فسأله الشياطين قـائلين: إن كنـت تخرجنا فأرسلنا إلى قطيع الخنازير. فقال لهم: اذهبوا. فلما خرجوا دخلوا في الخنـازير فإذا بالقطيع كله قد وثب عن الجرف إلى البحر ومات في المياه."[٩٦] أليس هـذا هـو مستند من يقولون: إن فلاناً من الناس ملبوس من عدد كبير من الجن؟

وفي إنجيل متى أيضاً: "وبعد خروجهما من هناك قدموا إليه أخرس بـه شـيطان. فلما أخرج الشيطان تكلم الأخرس. فتعجب الجموع قائلين لم يظهر قط مثل هـذا في إسرائيل. أما الفريسيون فقالوا إنه برئيس الشياطين يخرج الشيطان."[٩٧]

وإذا أردنا أن نتسلسل في تاريخ هذه الأوهام، فإن مرجعها إلى الهنود في عباداتهم القديمة، وهي أقدم من النصرانية كما هو معلوم، فقد جاء في كتاب قصة الحضارة عن

---

[٩٥] المرجع السابق، الفصل التاسع، رقم ١٣- ٢٩.
[٩٦] العهد الجديد. **إنجيل متى**، الفصل الثامن الرقم ٢٨- ٣٣.
[٩٧] المرجع السابق، الفصل التاسع، الرقم ٣٢-٣٥. وانظر نصاً مشابها لهذا في متى: ١٢: ٢٢وما بعدها.

غرائب الدين عند الهنود "في هذا الجو اللاهوتي المفعم بالخوف والألم، ازدهرت الخرافة، وهي أول معونة ترسلها القوة الكامنة فوق الطبيعة؛ لتعالج بها الأدواء الصغرى في الحياة، ازدهاراً خصيباً حتى أصبحت القرابين، والتمائم، وإخراج الشياطين الحالة في الأبدان، والتنجيم، والنبوءة بالغيب، والتعزيم، والنذور، وقراءة الأكف، والعرافة، وطائفة الكهانة، وفاتحو البخت، ...أصبح ذلك كله جانباً واحداً من الصورة التي تمثل الهند.[٩٨] وقال في موضع آخر: وكان العرافون والسحرة والمنبئون بالغيب، إذا ما أجّرتهم أجراً زهيداً، يعلنون لك ماضي الحوادث ومقبلها، بدراستهم للأكف، والبُراز، أو الأحلام، أو لعلامات في السماء، أو للخروق التي أحدثتها الفئران في الثياب، ويزعمون بترتيلهم لعبارات السحر التي لم يكن ترتيلها في مقدور أحد سواهم أنهم يخمدون الشياطين، ويسحرون الثعابين، ويستعبدون الطيور، ويُلزمون الإلهة أنفسهم بمعاونة من دفع لهم أجر ما يصنعون، وكذلك كان السحرة نظير أجر معلوم يسلطون الشيطان على العدو أو يطردونه من هذا الذي يؤجرهم... حتى البراهمي إذا ما تثاءب جعل يفرقع بأصابعه ذات اليمين وذات الشمال؛ حتى يطرد الأرواح الشريرة، فلا يسمح لها بالدخول في فمه المفتوح."[٩٩] وينقل فريد وجدي عن مؤرخ هندي قديم أن أسرار عالم الأرواح عند كهنة الأديان الهندية القديمة كانت موزعة على ثلاث فرق، إحداها: تلك الفرقة التي تحتوي على طردة الشياطين من الأجسام، والعرافين للمستقبل، وأصحاب النبوءات، ومستحضري الأرواح، وهؤلاء عليهم في بعض الظروف الحرجة أن يؤثروا في أذهان العامة بإحداث بعض خوارق الطبيعة، ويسمح لهم بقراءة "الاتارفا فيدا" وشرحها، وهي مجموعة رقيات سحرية.[١٠٠]

---

[٩٨] ديورانت، ول. **قصة الحضارة**، تحقيق: زكي نجيب محمود، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨م، ج٣، ص٢٢١.
[٩٩] المرجع السابق، ج٣، ص٢٢٢.
[١٠٠] وجدي، محمد فريد. **الإسلام في عصر العلم**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ١٩٨٣م، ص٣٦٢. وانظر:
- شلبي، أحمد. **أديان الهند الكبرى**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٨م، ص٤٠.

إذن فالمسألة أقدم من النصرانية بكثير، وقد أثبت الدكتور أحمد شلبي أن البوذية مصدر مهم من مصادر المسيحية، وأن المسيحية قد اقتبست كثيراً من عناصرها المهمة من البوذية.[١٠١]

خاتمة:

إن الدراسة الموضوعية لأي موضوع اجتماعي أو غيره من خلال القرآن الكريم، هي من أهم الدراسات التي توصل إلى أهم النتائج القريبة من الصواب، إن لم تكن هي الصواب بعينه، ولابد من تعميق الدراسات الموضوعية القائمة على جمع الأدلة المتعلقة بالموضوع الواحد.

إن فكرة تلبس الجان (الشيطان) للإنسان فكرة شائعة، وليس لها أساس يسندها من القرآن الكريم، مع أن القرآن الكريم يورد في مواضع غير قليلة آيات تسفر عن طبيعة العلاقة بين الإنس والجان (الشيطان)؛ إذ هي علاقة عدوانية قائمة على الوسوسة الشيطانية للإنسان.

وقد ظهر لدينا أن هناك بعض الأفكار التي تتردد في كتب التفسير على الخصوص، وهي شائعة جداً، ما هي إلا أفكار خاطئة بحاجة إلى تقويم وتسديد، ولعل هذه الأخطاء ناتجة عن تنحية السياق القرآني للآية عند التفسير. وبناء على ذلك لابد من تعليم الباحثين ضرورة الاعتناء بسياق الآيات، فهو العاصم من الخطأ والزلل عندما نقوم بفعل التفسير.

كما يجب على الباحثين أن يتفحصوا مصدرية الأفكار التي دخلت فكرنا الإسلامي وأصبحت من المسلّمات التي يعتقدها كثير من العامة، وغير قليل من الخاصة.

---

[١٠١] شلبي، **أديان الهند الكبرى**، مرجع سابق، ص١٩٧.

قراءة في كتاب
مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية*

تأليف: عبد النور بزا**

عبد الرحمن الكيلاني***

يُعدّ هذا الكتاب امتداداً للحركة العلمية المعاصرة التي يشهدها علم مقاصد الشريعة الإسلامية، وهي الحركة التي قادها ورفع لواءها من قبلُ عددٌ من رواد الإصلاح والنهضة في عصرنا الحاضر، من مثل محمد عبده، وتلميذه محمد رشيد رضا، ثم محمد الطاهر بن عاشور، وعلال الفاسي، وغيرهم من قادة الإصلاح في مشرق العالم الإسلامي ومغربه؛ إذ كانت العناية بمقاصد الشريعة من أبرز مقومات ومرتكزات دعوتهم الإصلاحية.

وقد كان لذلك كله الأثر الأكبر في تتابع الكثير من الدراسات والأبحاث العلمية المعاصرة في علم مقاصد الشريعة، وهي التي آذنت بدخول هذا العلم حقبة جديدة، يمكن أن نطلق عليها حقبة "الإحياء والتميز". أما الإحياء؛ فلأنه قد مضى على علم المقاصد حِينٌ من الدهر توقفت فيه حركة العطاء والبحث؛ فبعد كتاب أبي إسحاق الشاطبي الموافقات، مرّت على علم المقاصد حقبة طويلة من الزمان ساد فيها الركود والتراجع، وتعطلت عملية الاجتهاد والبحث، وقد امتدت هذه الحقبة ما يقارب ستة قرون!

---

* بزا، عبد النور. **مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م، ٤٤٨ صفحة.

** باحث مغربي وأستاذ التعليم الثانوي، جرسيف، المغرب.

*** أستاذ الفقه وأصوله في جامعة مؤتة في الأردن. gotorahman@hotmail.com

وأما التميز؛ فلأن مقاصد الشريعة قد أصبحت اليوم علماً قائماً بذاته، له مقوماته وخصائصه الذاتية التي يستقل بها عن بقية علوم الشريعة الأخرى، كأصول الفقه، والفقه، والتفسير، والعقيدة، بعد أن كان هذا العلم منثوراً في مضامين ومفردات غيره من علوم الشريعة الأخرى.

ولعل غياب الفكر المقاصدي عن مجالات: التعليم، والتصنيف، والبحث، والتوعية، والدعوة، والاجتهاد، كان من أبرز أسباب تردي أحوال الأمة وتراجعها، ووصولها إلى ما صارت إليه اليوم، من عجز عن أن تنهض بمسؤوليتها الحضارية التي أناطها الله بها في الشهود على الناس، وقيادة الأمم نحو الخير والعدل والحرية.

واليوم تتتابع الدراسات العلمية المقاصدية مبشرة بنهضة مقاصدية معاصرة، تشكل بمجموعها ركيزة أساسية من ركائز مشروع نهضة الأمة، واستئناف دورها، وإصلاح أحوالها، عن طريق إبراز القيم العليا التي يجدر بجميع المخلصين من أبناء الأمة العمل على تفعيلها، والجهاد في سبيل تحقيقها وإقامتها.

وتأتي هذه الدراسة القيمة التي قدمها الأستاذ عبد النور بزا حلقة في سلسلة هذه الحركة المباركة، ومواصلة للجهود الفكرية الأصيلة التي يقدمها المخلصون من أبناء الأمة؛ لإظهار ريادة الإسلام في تحقيق مصالح الإنسان، وسبقه في إرساء القيم الإنسانية التي تمثل أعظم مقاصد الشارع وأهم أهداف التشريع.

والكتاب يقع في أربعمائة وثمان وأربعين صفحة، وهو مؤلف من خمسة أبواب، وفي كل باب مجموعة من الفصول والمباحث.

مقاصد الشريعة هي نفسها مصالح الإنسان:

شرع الباحث في بداية بحثه في تحديد حقيقة مقاصد الشريعة، وانتهى إلى أن: "المقاصد هي نفسها مصالح الإنسان، وأن المصالح والمقاصد وجهان لحقيقة واحدة هي

سعادة الإنسان في الدارين ابتداء وانتهاء، وأن مقاصد الشريعة لا تقـــوم في الوجـــود والواقع إلا برعاية وتحقيق مصالح الإنسان المختلفة، كما أنه لا رعاية لمصالح الإنســـان دون استحضار لمقاصد الشرع."[١]

وقد حشد الباحث في سبيل تأكيد هذه الحقيقة وترسيخها، نصوصاً لعـــدد مـــن علماء الأمة منهم الغزالي، والعز بن عبد السلام، والشاطبي.

ويلح الباحث في هذا المقام على ضرورة استثمار هذه الحقيقة، والتأكيد عليها في الخطاب الإسلامي المعاصر، عبر مختلف وسائل الدعوة ومناهج التربية والتعليم والإعلام من أجل تحقيق التواصل العام؛ لأنه لا سبيل إلى اقتحام مـــواطن التـــأثير في الـــنفس البشرية، وإقامة الحجة البالغة على أكبر قدر ممكن من الناس، وإقناع الرأي العـــام، إلا بالاستناد إلى منطق النفع العام والتركيز على جلب المصالح الإنســـانية، "وذلـــك لأن هناك نزعة فطرية عند الإنسان نحو الميل إلى كل ما فيه مصلحته، ونفعـــه، وخـــيره، وسعادته، ورشده."[٢]

ولعل مما يفرض التأكيد على حضور مقاصد الشـــريعة الإســـلامية في الخطـــاب الإسلامي المعاصر –علاوة على ما ذكره الباحث الكريم –أن في إبراز القيم والمعـــاني والمصالح الإنسانية التي تعد جوهر مقاصد الشريعة، إقامة لجسور التواصل مع الأمـــم والشعوب من أتباع الثقافات والحضارات المختلفة؛ إذ لا خلاف على كثير من تلـــك القيم الإنسانية القارّة في التشريع الإسلامي؛ كحفظ النفس، والنسل، والعقل، والمال، وتحقيق الحرية، وإقامة العدل والمساواة. ولعل هذا هو ما نبه إليه علماء الأمة، عنـــدما قرروا أن الضروريات الخمس هي محل اعتبار في جميع الملل والأديان، ومن ذلك مـــثلاً ما قاله الآمدي: "...فإن كان أصلاً فهو الراجع إلى المقاصد الخمسة التي لم تخل مـــن رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع وهي: حفظ الـــدين والـــنفس والعقـــل

[١] بزا، **مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، مرجع سابق، ص٣٣.

[٢] المرجع السابق، ص٣٨.

والنسل والمال، فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، وهي أعلى مراتب المناسبات."[٣]

وهذا يعني أن مقاصد الشريعة الكُّلية يمكن أن تكون جسراً عابراً للثقافات؛ لأنها تختزل العديد من القواسم المشتركة بين الثقافة الإسلامية من جهة، والحضارات والثقافات والديانات الأخرى من جهة أخرى. وإذا أُحسن استثمار مقاصد التشريع وتفعيلها، من خلال وسائل تنميتها وحفظها، فإن هذا سيفضي إلى تحقيق أكبر قدر من التواصل الإنساني مع أمم الأرض وشعوبها. وفي هذا كله إمعان في تحقيق معنى الرحمة للعالمين، التي جعلها الله تعالى المقصد الأسمى لبعثة النبي الكريم صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ.﴾ (الأنبياء: ١٠٧)

المصالح المعتبرة والمصالح الملغاة:

عرض الباحث في الفصل الثاني من الباب الأول أقسام المصالح من حيث الاعتبار الشرعي، ومدى الحاجة للمصلحة، والقوة الذاتية لها، ومراتب المصلحة وضوابطها. ويسجل للباحث في هذا الفصل تأكيده على أن "المعتبر من المصالح الإنسانية هو ما اعتبره الشرع ووافق العقول الراجحة والفطر السليمة، لا ما لاءم الأهواء الفاسدة والأمزجة المتقلبة والأغراض السيئة."[٤]

وقد ساق الباحث بعض الأمثلة العملية للمصالح الملغاة، التي تكون مبنية على محض الهوى: "كالاعتداد المطلق بالاستقلال المطلق للعقل عن الشرع، وقتل الإنسان المريض بدعوى الشفقة عليه ورحمته من معاناة المرض، والتعامل الربوي، والاتجار في الخمور والمخدرات، ولعب القمار، وإشاعة ثقافة العري والفجور، وممارسة الشذوذ الجنسي، وتحديد النسل بإطلاق، ومنع تعدد الزوجات بغير عذر بدعوى التحرر،

---

[٣] الآمدي، علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٤هـ، ٣/٣٠٠.

[٤] بزا، **مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، مرجع سابق، ص٦٠.

واحتلال الشعوب واستغلال خيراتها، وتدمير قدراتها ونهب ثرواتها بدعوى حمايتها من الاستبداد، ونشر مبادئ الديمقراطية وحرية التعبير وحقوق الإنسان، وما إلى ذلك مما ظاهره المصلحة، وباطنه مغمور بعظيم المفاسد وراجحات الأضرار الخاصة والعامة باتفاق العقلاء."[٥]

وينبغي التأكيد في هذا المقام، على أن اعتبار الشريعة الإسلامية لمصالح الإنسان، هو الذي يملي إلغاء هذه المصالح المتوهمة، بل إلغاء هذه المفاسد الحقيقية، وذلك لما فيها من انتهاك واضح لمصالح الإنسان، واعتداء صارخ على كرامته وحريته وإرادته وعقله وإنسانيته، فلا مصلحة حقيقية للإنسان في ترويج الخمور والمخدرات، ولا مصلحة حقيقية في إشاعة الشذوذ الجنسي، ولا مصلحة في تجييش الجيوش لقهر الشعوب واحتلالها ونهب خيراتها ومقدراتها، وإن غطاء المصلحة الذي تتستر به تلك المفاسد لا يلبث أن يظهر زيفه وغشه أمام النظر الثاقب السديد، والفكر القويم الرشيد، الذي يفضح قبح المفاسد التي تختبئ تحت أستار المصالح المتوهمة.

وهذا المعنى هو ما عبَّر عنه الشاطبي بقوله: "المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفعة، إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية"[٦] وقوله: "كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق من غير التفات إلى الأمر والنهي أو التخيير، فهو باطل بإطلاق."[٧]

أنواع المصالح الشرعية:

وفي الباب الثاني من الدراسة، تناول الباحث أنواع المصالح الشرعية، التي تمثلت – وفق نظره– في أربعة مقاصد كبرى هي: مقصد البلاغ المبين، ومقصد التكليف بالممكن، ومقصد الحاكميّة العامة، ومقصد المصالح العامة.

---

[٥] المرجع السابق، ص٤٤.

[٦] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، ط١، ٣٧/٢.

[٧] المرجع السابق، ١٧٣/٢.

وهذه الأنواع التي قد أثبتها الباحث قد استمدها واستفادها من كلام أبي إسحاق الشاطبي:

- فمقصد البلاغ المبين هو ما عبّر عنه الشاطبي بقوله: "قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام."

- ومقصد التكليف بالممكن قد استفاده من قول الشاطبي: "قصد الشارع للتكليف بمقتضاها."

- ومقصد الحاكمية هو ما نبّه الشاطبي إليه بقوله: "قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة."

غير أن الباحث لم يقف عند حدود ما قاله الشاطبي في هذه الأنواع، وإنما أضاف إليها ما يخدمها من المعاني التي تعزز مضمونها وتوطّد مدلولها. وهذا ظاهر من خلال النظر في جملة المباحث التي أدرجها الباحث تحت كل نوع من أنواع المقاصد الأربعة. فمن خلال مقصد البلاغ المبين تناول رفع الجهل بالعلم، ورفع الإكراه بالاختيار، ورفع الخطأ بالقصد، ورفع العجز بالقدرة عن جميع المكلفين.

وفي مقصد التكليف بالممكن تحدث عن المشاق الطبيعية وغير الطبيعية، وفي كيفية العيش وقت عموم البلوى بالفساد، وفي مبدئية الاعتقاد ومقاصدية المنهج.

وعند تناول الباحث لمقصد الحاكمية العامة، استعرض في هذا النوع الحاكمية الإلهية في الخطاب الشرعي، والحاكمية في الخطاب الإسلامي قديماً وحديثاً، والإشكالات المعاصرة المثارة حول مبدأ الحاكمية.

أما المقصد الرابع وهو مقصد رعاية المصالح العامة، فقد خصصه للمصالح الضرورية، لا سيما وأن الباحث يرى أن المصالح الضرورية هي الأصول الكلية للمصالح العامة، ولذا فإنه قد بيّن في هذا المقصد ماهية المصالح الضرورية وأدلتها، ومعايير المصالح الضرورية.

ومما أجاد الباحث فيه -في هذا الباب- ربطه للعديد من المعاني والحقائق المقاصدية التي عرضها، وأصّلها، بالمشاكل والقضايا الساخنة التي ما زالت محل بحث ونظر، وإقدام وإحجام، وأخذ وردّ؛ ففي مقصد التكليف بالممكن مثلاً، أفرد مبحثاً خاصاً لموضوع العيش وقت عموم البلوى، وهو موضوع حيوي له اتصاله الوثيق بواقع كثير من المسلمين الذين قد يحجمون عن الولوج في بعض مجالات الحياة المعاصرة نظراً لما فيها من مفسدة، دون أن يتنبهوا إلى أن حجم المصالح التي يفوتونها من جراء النكوص عن اقتحام هذه المجالات الحيوية، هو أكبر وأعظم من حجم المفاسد التي يريدون تلافيها وتفاديها، ومن ذلك على سبيل المثال:

- مجال التعليم: فقد اختلط في عصرنا بالكثير من المفاسد والفتن، وعمّت البلوى في كثير من المؤسسات والمعاهد والمراكز العلمية، ببرامج ومقررات، لا يخلو أغلبها مما يناقض مقاصد الشريعة. "وعلى الرغم من هذه المفاسد تبقى المرابطة في الوظيفة التربوية لأداء فريضة التعليم، أفضل من الاستقالة منها أو الزهادة فيها، كما تبقى المواظبة على متابعة الدروس في هذه الأجواء الموبوءة خيراً من الانقطاع عنها؛ لأن استمرار فضلاء أطر التربية والتكوين في أداء واجبهم، أنفع بكثير للإسلام وأهله من التخلي عن القيام بمهامهم الرسالية في حماية الأجيال وتحصينها، وإمدادها بما يفيدها من المعارف والمهارات العلمية، والتصدي لمختلف أشكال الاختراق الثقافي، ومحاصرة المد التغريبي، وإشاعة الثقافة الشرعية المفعمة بقيم الحرية والعدالة والمساواة إلى غيرها من القيم التكريمية الحضارية المندرجة ضمن مقاصد الشريعة ومصالح الإنسان."[٨]

- مجال الولايات والوظائف العامة: فقد صار تولي الولايات والوظائف العامة في عصرنا متلبساً بكثير من المنكرات والمكاره؛ كرؤية ما لا يحل مشاهدته، أو السكوت عما لا يجوز من المظالم، أو مجالسة من لا تجوز مجالسته ومخالطته من الظالمين والمستهزئين بآيات الله، أو تنفيذ ما يناقض مقاصد الشارع من قرارات هذا المستبد أو

[٨] بزا، **مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، مرجع سابق، ص ١٠٦ بتصرف يسير.

أوامر هذا المتسلط، إلى غيرها من المفاسد الكثيرة الأخرى التي صارت في الغالب جزءاً من الولاية والوظيفة العامة.

وهنا يقرر الباحث: "أن كل من انتدب أو أسندت له ولاية أو وظيفة عامة؛ فلا حق له في رفضها والابتعاد عنها بدعوى أن فيها شوائب الفساد وعوارض المنكر؛ لأن رعاية المصالح العامة في هذه الحالة أولى بالاعتبار من المصلحة الخاصة، كما أن المفاسد الشاملة أولى بالمقاومة من المفاسد النادرة، وأن المشاق الكلية أولى بالرفع من المشاق الجزئية." ثم يضيف بعد ذلك: "بأن هروب أقوياء الولاة وأمناء الرؤساء وذوي الكفاءة والاستقامة من الموظفين، من تولي الولايات العامة، بدعوى الحرص على براءة الذمة، وسلامتها من الاحتواء، ووقايتها من الركون إلى الظالمين، وتجنب الفساد بإطلاق، فَوّت على الأمة مصالح عظمى وجر عليها كوارث كبرى."[٩]

-وما قيل في مجالي التعليم والولاية العامة، يقال أيضاً في مجال المخالطة الاجتماعية: "فلا يجوز للمسلم الهروب من المجتمع، ومقاطعة العالم الخارجي، والانزواء إلى هامش الحياة، بدعوى التخلص مما عمّت به البلوى من المفاسد. وإنما على كل مسلم من ذوي الغيرة على القيم، التعايش الإيجابي مع المجتمع، والانفتاح الفعال على الحياة العامة، والابتعاد عما يمكن الابتعاد عنه من كبائر الإثم والفواحش الخاصة والعامة."[١٠]

ويمكن استثمار هذا التأصيل المقاصدي الذي قدمه المؤلف والاستفادة منه في الكشف عن حكم بعض القضايا الشائكة، التي ما زالت محل اختلاف ونظر لدى الكثير من الإسلاميين، مثل المشاركة في الحكومات عن طريق تولي مناصب وزارية، على الرغم من وجود قوانين نافذة في الدولة لا تحتكم إلى شرع الله، ولا تحكم بما أنزل الله، أو العمل في مجال القضاء، على الرغم من أنّ القوانين التي سيحكم بها القاضي هي

[٩] المرجع السابق، ص١٠٩.

[١٠] المرجع السابق، ص١١٦.

قوانين غير شرعية، أو الدخول في المجالس البرلمانية والمشاركة في الانتخابات النيابية التي لا مناص فيها من الخضوع للنظم الديمقراطية المعاصرة!

فمثل هذه المجالات يشوبها -بلا ريب- قدر من المفاسد المعروفة التي لا تخفى على أحد، ولكنّ تركها وإهمالها كُلّياً من الأمناء وأصحاب الكفاءة والخبرة والقدرة، سيؤدي إلى توسيع دائرة الشّر والفساد في المجتمع، وسيلحق بالأمة كوارث وويلات نتيجة نكوص المخلصين عن المشاركة في المواقع الفاعلة والمؤثرة، في الوقت الذي كان بإمكانهم إحداث التغيير والإصلاح فيها، أو على أقل تقدير تخفيف الفساد قدر الإمكان. وهنا أؤكد على ما ذكره المؤلف: "إلى أن كل من تولّى ولاية عامة وعليها من المراسيم الحكومية، وفيها من المظالم الاجتماعية، والمفاسد الاقتصادية، والانحرافات السياسية، ما لا يتفق مع مقاصد الشرع، ولا يخدم مصالح الأمة، فليس عليه إلا أن يجتهد في إقامة العدل، ورفع الظلم، وتوسيع دائرة الخير، وتضييق دائرة الشر قدر المستطاع، وولايته بهذا المعنى أفضل وأصلح للناس من ولاية من يريد الظلم ونشر الفساد في البلاد والعباد، وبقاؤه في موقعه أولى من تركه، إذا لم يشتغل فيما هو أحسن منه؛ لأن من ولي ولاية يقصد بها طاعة الله، وإقامة ما يمكنه من دينه، ومصالح عباده، وأنجز فيها ما يمكنه من الواجبات، واجتنب فيها ما يمكنه من المحرمات، لم يؤاخذ بما يعجز عنه، فإن تولية الأبرار خير من تولية الفجار."[11]

المصالح الضرورية بين الحصر والتغير:

تُعدّ الضروريات الخمس المتمثلة في: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، إحدى أبرز ركائز علم مقاصد الشريعة ومحاوره، وقد حظيت هذه الضروريات باهتمام علماء أصول الفقه، حتى إن تناول موضوع المصلحة في الكثير من المصنفات الأصولية كان من خلال موضوع الضروريات وطرق الحفاظ عليها.

---

[11] المرجع السابق، ص١١٣.

وقد أثيرت في القديم والحديث العديد من الإشكالات والتساؤلات حول هذه الضروريات، ولعل من أبرزها موضوع حَصْرِها بخمسة مقاصد على سبيل التحديد والتعيين. فأكثر العلماء السابقين يحصرونها في هذه الخمسة، وبعضهم يضيف إليها مقصداً سادساً كالقرافي وابن السبكي والشوكاني؛ إذ أضافوا إليها مقصد الحفاظ على العِرْض أو الأَعراض. وفي الدراسات المقاصدية المعاصرة استولت هذه القضية على حيّز كبير من دراسات المعاصرين وأبحاثهم؛ إذ ترى ثلة من العلماء أنه يمكن إضافة مقاصد أخرى إلى المقاصد الضرورية، مثل: حفظ الفطرة، والسماحة، والعدل، والأمن، والوحدة، والأخلاق، وغيرها.

وقد تناول الباحث هذا الموضوع في الباب الثالث من دراسته؛ إذ استعرض فيه اتجاهات السابقين والمعاصرين، واستطرد في مراجعتها ونقدها، وأرجع الإشكال فيها إلى أنه "ليس في كون هذه المصلحة أو تلك مصلحة شرعية، وإنما هو هل هذه المصلحة الشرعية أو تلك المصلحة الشرعية ضرورية أو لا؟"[١٢] وانتهى بعد ذلك كله إلى الانتصار لمبدأ الحصر الخماسي للمصالح الضرورية، باعتبار أن المقاصد الأخرى إما أن تكون منضوية تحتها، أو أنها لا ينطبق عليها وصف الضروري ومفهومه.[١٣]

ثم قرر بعدها: "وهذا الذي انتهينا إليه من الانتصار لمبدأ الحصر الخماسي للمصالح الضرورية ورجحانه على دعوى التغير بالزيادة عليها أو النقصان منها؛ ليس فيه ما يفيد الانتصار للتقليد، والمتابعة لما قال به الأولون من علماء المقاصد، ولا ما يكرس عقلية الاغتراب في التراث، وإعادة إنتاج ما سلف بطريقة أخرى، وإنما هو من باب التأكيد على ضرورة الانتصار لأرجح الآراء الصائبة، والدفاع عن أصح المذاهب

---

[١٢] المرجع السابق، ص١٨٥.

[١٣] المرجع السابق، ص٢١٨.

وأقوى الأطروحات العلمية في ذاتها بالدليل، وصلاحيتها العملية لاستيعاب المستجدات بشهادة الواقع، كما هو شأن المصالح الضرورية الخمس."[١٤]

وأيّاً كان الرأي الذي رجّحه الباحث، ومهما قيل من حصر الضروريات بالخمس فقط، أو عدم حصرها والتوسع فيها، فإن المسألة تبقى محل نظر واجتهاد ونقاش، وفيها قدر كبير من السعة التي تحتمل تعدد الآراء واختلاف الأقوال، وتنوع الاجتهادات؛ إذ لا دليل يحسم الخلاف فيها ويرجح الحصر على غيره، وهي كما قال الريسوني: "فحصر الضروريات في هذه الخمسة، وإن كان قد حصل فيه ما يشبه الإجماع، يحتاج إلى إعادة النظر والمراجعة، لأن هذا الحصر اجتهادي."[١٥] وما دام الأمر اجتهادياً فإنه يبقى قابلاً لاختلاف الآراء وتعددها.

وقد اعتمد الباحث هذه الضروريات الخمسة ليجعلها محور مصالح الإنسان، وقد بيّن أوّلاً حفظ مصلحة ضرورة الدين التي تناول فيها مفهوم الدين، وضرورة الدين لبقاء العالم، ومقصد التحرر من العبودية لغير الله بعقيدة التوحيد، ومقصد إقامة العدل بين الناس بحاكمية الشريعة.

وأرى في هذا السياق، أن الآثار المصلحية التي تترتب على الحفاظ على الدين، ما زالت بحاجة إلى مزيد من الدراسات العلمية المعمقة التي تبتعد عن الأسلوب الإنشائي، أو الطريقة الوعظية التي تحصر آثار الدين في الجانب الأخروي فقط، دون أن تظهر وتبرز المصالح الدنيوية الحقيقية التي تنبني على حفظ الدين ورعايته؛ فعقيدة التوحيد مثلاً التي تُعدّ أصل الحفاظ على الدين وجوهره وركنه الركين، تختزل العديد من المصالح الإنسانية الدنيوية، كتحرير الإنسان من نفسية الذل والهوان، وتحقيق كرامة

---

[١٤] المرجع السابق، ص٢١٩.

[١٥] الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣م، ص٣٥٨.

الإنسان، وكسر قيود التقليد الأعمى التي تمنع عقل الإنسان من التفكير والإبداع، وتحقيق طمأنينة الإنسان وأمنه وسعادته في الحياة.

ولعل من الضروري في هذا المقام الاستفادة مما بينه علماء الأمة كابن خلدون والماوردي وغيرهم من أهمية الدين في بناء المجتمعات، وصناعة الحضارات، وتحقيق رقي الدول ونهضتها.[١٦]

ومن حفظ الدين إلى حفظ النفس الذي عرضت فيه الدراسة بعض الوسائل التي يتحقق فيها حفظ النفس، مثل حق التغذية، وحق اللباس، وحق السكن، وحق العلاج، وحق الأمن، وحق الشغل أي العمل.

وقد توسّع الباحث قليلاً في تناول موضوع السَّكن، وقدم بعض الحلول المؤقتة التي يمكن اللجوء إليها لمعالجة مشكلة توفير المال اللازم لحصول الأفراد على السَّكن، الذي غدا في عصرنا من ضروريات الحياة، لا من حاجياتها فقط.

وفي حفظ العقل بيّنت الدراسة وسائل الحفاظ على العقل من خلال التعلُّم والتعليم، ووقاية العقل من الأضرار المادية والمعنوية.

أما حفظ النسل فقد استعرض الباحث فيه العديد من التدابير الشرعية الكفيلة بالحفاظ على النسل مثل: تحريم العلاقات الجنسية المثلية ومعاقبة أصحابها، ومناهضة ظاهرة الزنا وتعاطي البغاء بنوعيه التجاري والمجاني، وتقديم نموذج العفة أمام قوة المراودة الجنسية، وتحريم زواج المحارم ونشر ثقافة الاستمتاع في إطار العلاقات الزوجية.

---

[١٦] يراجع في ذلك أعمال الندة العلمية التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة آل البيت عن "عبد الرحمن بن خلدون: قراءة معرفية ومنهجية"، الأردن، ٢٠٠٧م.

وفي الحفاظ على المال عرض الباحث ماهية المال، وأنواع ملكية المال الخاصة والعامة، وملكية الدولة، ثم ملكية المصادر الطبيعية، ومقاصد الإسلام من الحفاظ على المال، وطرق المحافظة على المال.

مقاصد الشريعة: ضروريات وحاجيات وتحسينيات:

فضلاً عمّا قدمته الدراسة من إبراز للضروريات ووسائل الحفاظ عليها، فإنها قد اعتنت أيضا بإبراز مراتب مقاصد الشريعة الأخرى: الحاجيات والتحسينيات، ذلك أن مصالح الإنسان ليست محصورة في الضروريات التي لا تقوم الحياة إلا بها، بل إنّ من مصالح الإنسان أيضاً مراعاة ما ييسّر عليه في حياته، ويرفع عنه الحرج والضيق، وإن من مصالحه كذلك مراعاة الجانب التحسيني الذي يضفي على حياة الفرد والجماعة الزينة والبهجة والجمال.

ومن المباحث التي اعتنى الباحث بإبرازها والتركيز عليها في دراسته: المصالح التحسينية التي تهدف إلى تجميل الكليات وتزيينها إلى أبعد الحدود، "فإذا نظرنا في أحكام الشريعة وجدناها قد خصّت كل مصلحة ضرورية بما يجمّلها ويحسّنها، حتى تكون في أبهى وأجمل صورة تحبها القلوب، وترتاح لها النفوس.

فمن تحسينيات مصلحة ضرورة الدين: إبراز محاسن الدين والتعريف بكمال جماله... وتقديم الأكفاء من العلماء والدعاة لتنوير الرأي العام، وتفقيه الناس في أصول الدين ومقاصده الأساسية، واختيار أحسن الخطباء... وتهييء المساجد وتوسيعها وتفريشها وتجهيزها بأنظف المرافق الصحية.

ومن تحسينيات مصلحة ضرورة النفس، تجميل النفس بآداب الأكل والشرب واجتناب الأوساخ والقاذورات في: المأكل، والمشرب، والملبس، والسكن، والأزقة، والشارع، وجميع المرافق العامة.

ومن تحسينات مصلحة ضرورة العقل: اجتناب مجالس الخمر، والاحتراس من زيف المعارف، وتشجيعهم على تنمية القدرات، واكتساب مهارات الفهم والتحليل والنقد والتقويم والإبداع العلمي.

ومن تحسينات مصلحة ضرورة النسل: المودة والرحمة والمكارمة والإمساك بمعروف أو التسريح بإحسان، وعدم التضييق على الزوجة، وتهييء أجواء الاستقرار الأسري، وبسط الرفق في المعاشرة مع الأهل والولد والأقارب، وإدخال السُّرور عليهم بكل ما تيسّر.

ومن تحسينات مصلحة ضرورة المال: أخذه من غير إشراف نفس-أي طمع-، والتورع في كسبه واستعماله، والبذل منه على المحتاج، وترك الاتّجار في النجاسات من المواد والحيوانات، وبيع فضل الماء والكلأ."[١٧]

وإن تشريع هذا القدر الكبير من الأحكام التي تندرج تحت رتبة التحسينات، يُظهِر أن القيم الجمالية هي من صميم التشريع الإسلامي، بل هي من مقاصده وأصوله، وليس -كما يحسب البعض- أمراً فرعياً أو ثانوياً أو شكلياً من أمور الدين.

وقد بيّن الأستاذ سيد قطب رحمه الله هذا المعنى بقوله: "فعنصر الجمال مقصود قصداً في بناء الكون وفي ظواهره وفي الحياة المبثوثة فيه. وإيقاظ حاسة الجمال في البشر مقصود قصداً في المنهج القرآني، وفي التربية الإسلامية بهذا المنهج ... الذي لا يقتصر على توجيه أنظار البشر إلى المنفعة والمصلحة الحاصلة لهم من خلقه هذا الكون وطبيعته في حدود الضرورة والحاجة، بل يتجاوز بالإنسان إلى حدود المنفعة والضرورة، فيوجه مشاعره إلى الكمال والجمال والتناسق والتوافق والحسن والزينة والنظر والبهجة، وغيرها من اللفتات التي يتميز بها الإنسان عن الحيوان؛ لأنه مخلوق فائق لا تقتصر مطالبه الأساسية على مجرد الكفاية الحيوانية من الطعام والشراب والجنس -كما تقول

---

[١٧] بزا، **مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، مرجع سابق، ص٣٥٥-٣٦٠.

المذاهب الوضعية المادية- فمن مطالبه الأساسية كذلك أن يستمتع بالجمال في شتى صوره، وإلا فلماذا جعل الله -سبحانه- الجمال عنصراً من عناصر بناء الكون والحياة."[١٨]

وقد لاحظ الشيخ الطاهر بن عاشور البعد الرسالي والدعوي في إقامة المسلمين لهذه المصالح التحسينية الجمالية، عندما بيّن أنّ مِنْ شأن إقامتها وتحقيقها أن ترغب الأمم الأخرى في الاندماج في الأمة الإسلامية والتقرب منها، فهو يقول: "هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو التقرب منها."[١٩]

آلية المصالح الكونية:

من القضايا الجديدة التي ربطها الباحث بالفكر المقاصدي، ما عنون له الفصل الثالث من الباب الرابع "آلية المصالح الكونية في البحث المقاصدي."

والمصالح الكونية هي كل ما خلقه الله من نِعَمٍ بيئية، وسخرها لتحصيل منافع الإنسان الروحية والمادية. ويدخل في هذا المعنى كل ما في هذا الكون، من سماوات وأرض وما بينهما من نِعَمٍ لا تُحصى، كالهواء، والماء، والتراب، والنار، والجبال، والسهول، والبحار، والوديان، والعيون، والصخور، والنباتات، والشمس، والقمر، وكل ما خلق الله من أشياء.[٢٠]

فهذه المصالح الكونية لها وظائف متعددة متلازمة في التصور الإسلامي: "فهي ذات وظائف إيمانية؛ من حيث إنها من أقوى الأدلة وأنجع الطرق البرهانية للتعرف على

[١٨] قطب، سيد. **مقومات التصور الإسلامي**، بيروت: دار الشروق، ١٩٨٦م، ص٣٣٨-٣٣٩.

[١٩] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ص٨٢.

[٢٠] بزا، **مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، مرجع سابق، ص٣٦٥.

الله عزّ وجل، ووظيفة علمية؛ من حيث إنها مجال لإعمال العقل وتطوير البحث العلمي في أكثر من تخصص، ووظيفة فنية؛ من حيث إنها وسيلة لتنمية الذوق الجمالي وتشجيع الإبداع الفني النظيف، ووظيفة اجتماعية؛ من حيث إنها أداة لتحقيق المصالح الإنسانية وتيسيرها باستمرار وتجميلها على الدوام، وغيرها من الوظائف الاستخلافية الكبرى، وهو ما يقطع بضرورة الاهتمام بها، وتسخيرها فيما يرضي الله وينفع الناس، والعمل على حمايتها وحفظها من كل ما من شأنه أن يلحق بها من أنواع الفساد الواقع أو المتوقع."[٢١]

وقد عرضت الدراسة ضوابط الانتفاع بالمصالح الكونية ومقاصدها، فمن ضوابطها: الاعتدال بالانتاج، والتوسط في التوزيع، والاقتصاد في الاستهلاك.

ومن مقاصد الانتفاع بالمصالح الكونية: إفراد الله تعالى بالتوحيد، والاستقامة على منهج الله، والإصلاح بقدر الإمكان، وإقامة العدل بين الناس، والتعاون على الخير، والمحافظة على البيئة من الفساد، والدفاع عن المستضعفين.

وإن من المفيد في هذا المجال، أن نشير إلى أن الاهتمام بمقاصد كتاب الله المنظور، والمتمثل في الكون بجميع موجوداته ومفرداته وأشيائه، قد كان محل اهتمام العلماء الراسخين في الشريعة؛ فابن رشد الحفيد يقرر: "فوجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات،"[٢٢] والشاطبي ينبه: "إلى أن الامتنان بالنِعَم يشعر بالقصد إلى التناول والانتفاع لهذه النعم."[٢٣]

فامتنان الله عز وجل على عباده بما خوّلهم وسخر لهم من نعمه وآلائه التي لا تعد ولا تحصى، دليل على قصد الشارع إلى الاستفادة من هذه النِعَم وتسخيرها

---

[٢١] المرجع السابق، ص٣٨٢.

[٢٢] ابن رشد، محمد بن أحمد (الحفيد). **الكشف عن مناهج الأدلة**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٩٨٢م، ص٦٠-٦١.

[٢٣] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ٣٧/٢.

واستثمارها في أقصى درجات الاستثمار الممكن كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (الجاثية:١٢) وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ.﴾ (ابراهيم: ٣٢)

فذكر النعمة في موطن الامتنان دليل على قصد الشارع إلى استخدامها.

وفي هذا كله تحفيز للمسلم للنظر في كتاب الله المنظور المتمثل في الكون بجميع مكوناته من سماوات، وأرض، وبحار، وصخور، ونباتات، ومعادن، لا للتأمل والتفكر والتدبر فقط، إنما لاستعمال طاقاتها في أقصى درجات الاستعمال والاستثمار التي تعود بالنفع على جميع بني الإنسان.

وهنا نجد البون الشاسع بين استثمار المسلم لمصالح الكون، واستثمار غير المسلم ممن ينطلق من الرؤية المادية البحتة؛ إذ "يستعملها من أجل امتلاك القوة للتمكن الاستكباري في الأرض، والاعتداء على الغير، وإشاعة الفجور، واستعمار الشعوب، ونهب خيراتها، وتدمير البيئة بأسلحة الدمار الشامل، ونشر التلوث، ورمي النفايات والمواد الكيماوية في الغابات ومجاري المياه والأنهار والبحار... وإنما ذلكم التسخير هو لتعمير الأرض وإقامة العمران الحضاري فيها كما أفاده قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا.﴾ (هود: ٦١)"[٢٤]

آلية الوسائل العملية:

كان آخر فصول هذه الدراسة في: "آلية الوسائل وأحكامها"، فالشريعة مقاصد ووسائل، وإذا كانت المقاصد هي المصالح البشرية المعبرة عن الإرادة الإلهية على

---

[٢٤] بزا، **مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، مرجع سابق، ص٣٧٨.

مستوى الخلق والأمر، فإن الوسائل هي الطرق المفضية إلى تحقيق المقاصد؛ فجميع الآليات والأدوات الموصلة إلى المقاصد هي وسائل لها.

وقد بيّن الباحث في هذا الفصل ما قرره العلماء السابقون مثل العز بن عبدالسلام، والقرافي، وابن القيم، والشاطبي، في العلاقة بين المقاصد والوسائل؛ فالوسائل تتبع مقاصدها في الحكم، والوسائل تتبع مقاصدها في الفضل والرتبة، والوسائل تتبع مقاصدها في الديمومة والبقاء.

ومن القضايا العلمية التي قام الباحث بإبرازها والتركيز عليها في هذا الفصل، قضية التمييز بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة؛ إذ إن المقاصد تمثل الأصول والثوابت، والوسائل تمثل التوابع والمتغيرات، وقد يخلط بعض الدارسين للشريعة الإسلامية بين المقاصد والوسائل، فيجعلون الوسيلة مقصداً مطلوباً لذاته ما يؤدي إلى إيقاع الناس في الحرج والضيق.

وقد مثّل الباحث على هذا المعنى بعدة أمثلة منها: إخراج زكاة الفطر؛ إذ قال: "وكذلك إخراج زكاة الفطر، إذا كان المقصود منه إغناء الفقراء يوم العيد، كما ورد في السُّنة النبوية، فلا ضرورة للالتزام بإخراج ما ذكر من أصناف المطعومات في هذا الحديث أو ذاك بعينها؛ لأنها غير مقصودة لذاتها، وإنما كانت هي الأنسب في زمان التشريع لتحقيق المقصود منها يومئذ، ولذلك تساهل جمهور الفقهاء قديماً وحديثاً فيما تؤدى منه زكاة الفطر، فقالوا بإخراج ما يناسب حاجة المحتاجين في كل عصر، مثل القيمة النقدية، لكونها أوفق بتحقيق مقاصد الشارع ومصالح المساكين اليوم."[٢٥]

وهنا أشير إلى أنه في الوقت الذي نجد فيه اتجاهاً مغلقاً يجعل من الوسائل المتغيرة مقاصد مطلوبة لذاتها، فإننا نجد تياراً آخر متحللاً ومتفلتاً يجعل من المقاصد المطلوبة لذاتها وسائل قابلة للتغير والتبدل باختلاف الزمان؛ إذ عدّ بعضهم العبادات، التي أَمَـرَ

---

[٢٥] بزا، **مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، مرجع سابق، ص٤٠٣.

الله بها وجَعَلَها أركاناً للدين والشريعة؛ كالصلاة والزكاة والصيام والحــج، وســائلَ لتحقيق الاستقامة وتربية الضمير وإصلاح الفرد فحسب، فإذا تحققت هذه المقاصــد بغير هذه العبادات فإنه لا حاجة لإبقاء هذه العبادات، ودوام المطالبة فيها.

وجهل هؤلاء أن العبادات التي أمر الله بها هي مقاصد مطلوبة لذاتها، وقــد قــرر القرآن الكريم هذه الحقيقة في أكثر من موطن، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذريات: ٥٦) وقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِــرُوا إِلاَّ لِيَعْبُــدُوا اللَّــهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ.﴾ (البينة:٥)

فالعبادات مقصودة لذاتها، نظراً لما فيها مــن معــاني الخضــوع لله ســبحانه، والاستسلام له، وإعلان توحيده وتعظيمه. وإذا كان لها آثارها العملية في تربية الفــرد والجماعة والأمة، فإنه لا يلزم عن ذلك ولا ينتج عنه أن تتحول العبــادات إلى مجــرد وسائل قابلة للتغير والتبدل. وكان من المستحسن أن تفرد الدراسة صــفحات أكثــر للحديث عن هذا الاتجاه المنحرف الذي يريد هدم الشريعة، ونقض أسسها، من خلال تصوير مقاصدها وأصولها وأركانها على أنها (مجرد) وسائل رخوة مائعة متبدلة بتبــدل الزمان واختلاف المكان.

وأخيراً فقد زخرت هذه الدراسة التي قدمها المؤلف بالعديد من المباحث المقاصدية الأخرى، التي تكشف بحق عمق الاتصال بين الشريعة ومصالح الإنسان.

وإن مما يزيد من أهمية هذه الدراسة ومكانتها وقيمتها، أنه قد اشترك في تقديمها وتصديرها عالمان كبيران لهما حضورهما المتميز والمشهود في الساحة العلميــة، همــا الأستاذ الدكتور أحمد الريسوني شيخ علم المقاصد في عصرنا الحاضر والخبير بمجمــع الفقه الإسلامي الدولي بجدة، والعالم المغربي الكبير الأستاذ مصطفى بن حمــزة وهــو صاحب القدم الراسخة في حقل العلم والدعوة إلى الله تعالى.

وقد نبه الأستاذ الريسوني -وهو صاحب الدراسات العلمية الأصــيلة في علــم المقاصد- إلى أهمية هذه الدراسة وقيمتها بقوله: "وإنه ليسعدني أني قد اطلعت على هذا

الكتاب القيم، واستمتعت به، واستفدت منه، ويسعدني كذلك أن أقدمه للساحة العلمية، داعياً إلى الاحتفاء به والاستفادة منه، سائلاً الله عز وجل أن يتقبله من مؤلفه، ويتقبل منه تضحيته وجميل صبره ومصابرته ومرابطته، لأجل انتاجه وإخراجه."

كما أشار الأستاذ مصطفى بن حمزة في تصديره للكتاب إلى النموذج الجديد الذي يقدمه الكتاب بقوله: "وبين يدي القارئ نموذج جديد وعمل علمي جاد، هو هذا العمل الذي أنجزه الأستاذ عبد النور بزا ودرس فيه آليات تحديد وتحقيق المصالح الفردية والجماعية من خلال عرض كثير من المواقف التصويرية التي أسست عليها الشريعة مفاهيم المصلحة."

فمبارك للمكتبة المقاصدية هذا الإنجاز المقاصدي الجديد الذي يضيف إليها بحثاً أصيلاً جاداً يفصل المقال فيما بين الشريعة ومصالح الإنسان من العلاقة والاتصال، و ويثبت بالدراسة والتحليل أن مصالح الإنسان هي محور مقاصد الشريعة الإسلامية وأساسها وقطب رحاها.

قراءة في كتاب

دفاع عن الإسلام[*]

تأليف : المستشرقة الإيطالية لورا فيشيا فاغليري[**]

عماد الدين خليل[***]

مقدمة:

إن ما قدمه الغربيون عامه، والمستشرقون على وجه الخصوص، يتضمن الأبيض والأسود، إنْ على مستوى المنهج أو الموضوع، وليس كله سواد، بل إن الرجل منهم قد يتضمن كلامه في الوقت نفسه الأبيض والأسود معاً، لأسباب عديدة منها قوة الجذب في بنية هذا الدين عقيدة وشريعة وعبادة وسلوكا، ومنها الجهد ببعض المسائل، ومنها التأثيرات الذاتية والثقافية، إلخ. "إن العقل الغربي الحديث -كما يقول سيد هاملتون كب- يعسر علية بوجه خاص إن يقوم بمحاولة استكناه طبيعة المواقف الدينية لدى أناس تختلف نظرتهم إلى الكون اختلافاً بعيداً عن نظرة الغربي... ولذا أصبحت أحكامنا الدينية -نحن الغربيين- شديدة الاختلال."[١]

عشرات السنين ونحن نكيل التهم ونصبّ اللعنات على المستشرقين، هذا حق بشكل من الأشكال، إنه ردّ الفعل المناسب لركام من الأباطيل والأضاليل المرسومة بخبث وعناية، ولكن ماذا لو أضفنا إلى هذا جهداً آخر يسعى لمتابعة والتقاط شهادات التقويم الايجابية بحق هذا الجانب أو ذاك من جوانب الإسلام؟

---

[*] فاغليري، لورا فيشيا. **دفاع عن الإسلام**، ترجمة: منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٧٦م.

[**] باحثة إيطالية في التاريخ الإسلامي واللغة العربية، ومن آثارها: (قواعد العربية)، (الإسلام)، (دفاع عن الإسلام).

[***] دكتوراه في التاريخ الإسلاميّ، أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية في جامعة الموصل/ العراق، مفكر وأديب: emadkhaleel@yahoo.com

[١] هاملتون، **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة: إحسان عباس ورفاقه، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤م، ص٢٣٥-٢٣٦.

إن هذه "الشهادات" -إذ أردنا الحق- تجيء بمثابة اعتراف حرّ، مدعم بالأدلة، لا يتضمن أي قدر من القسر أو الإكراه، بالقيمة المتألقة أو الفذة لهذا الدين.

البعض يرى أن اعتماد عدد من الشهادات "الايجابية" لهذا المستشرق أو ذاك،عن جانب ما من جوانب الإسلام، يعني في نهاية الأمر تزكية له، وربما تبرئة لأعماله التي تتضمن في الأعم الأغلب سيولاً من الشهادات "السلبية" المضادة، تقف نقيضه تماماً، ليس للمعطيات الإسلامية فحسب، بل لبداهاتها وقناعتها المعروفة كذلك.وهم من اجل تأكيد موقفهم، بعيدون إلى الأذهان عدداً من الشواهد التي تدين الفكر الاستشراقي وتدمغه بالمكر والتجاهل.

هذا صحيح، بل إن بمقدور المرء أن يشير إلى جُلِّ الأعمال الاستشراقية بوصفها شواهد سيّئة على الموقف الغربي من الإسلام، ولن يحتاج هذا إلى كبير عناء. بل إنني وأنا أتعامل مع هذه الأعمال خلال دراسات عديدة تتعلق بالفكر الاستشراقي، أو عبر تدريس مادة "مناهج المستشرقين" لطلبة الدراسات العليا، كنت أصل أحياناً حد الاشمئزاز.

ولكن، وكما هو معروف، فان لكل قاعدة شواذ , ونحن علينا أن نحسن توظيف هذا القليل النادر الذي يعكس بإعجاب ودهشة وانبهار، منظومة من القيم المتألقة لهذا الدين عقيدة وشريعة وعبادة وسلوكاً.

ولقد كان اختيار لورا فاغليري استجابة لهذا المطلب، وهي في عنوان كتابها تعرّف بمنهجها الذي ستعتمده في التعامل مع الإسلام: دفاع عن الإسلام.

سنتابع قراءة الكتاب ما أرادت فاغليري أن تقوله في سياقات خمسة:

١. القدرة على التغيير.

٢. مغزى الشعائر الخمس.

٣. الشريعة والحياة.

٤. التلاؤم مع الإنسان.

٥. البعد الأخلاقي في سيرة الرسول ﷺ.

فيما يجعل من (دفاع عن الإسلام) وثيقة قيّمة تمارس -بحق- دفاعاً موثقاً ورصيناً عن هذا الدين ضد أباطيل الخصوم.

أولاً: القدرة على التغيير

تتحدث الباحثة الإيطالية المعاصرة (لورا فيشيا فاغليري) في كتابها الشهير (دفاع عن الإسلام) الذي صدر عام ١٩٥٢م[٢] عن جوانب عديدة في بنية الإسلام، وملامحه، وقيمه الكبرى. وبإمكانية باحث متمرس تضع يدها على حشد من الميزات المتألقة في هذا الدين. وإذ كانت تتعامل معه من الخارج فإنها لا تملك نفسها من الانبهار، كمن يكتشف شيئاً عزيزاً، نادراً. الأمر الذي يمنح تحليلها جاذبية، ويكسب أسلوبها في التعبير عذوبة وتأثيراً.

لقد بدأت فصلها الأول بالحديث عن نشوء الإسلام وقدرته الفذة على التغيير؛ إذ تقول: "نشأ الإسلام، مثل ينبوع من الماء الصافي النمير، وسط شعب همجي يحيا في بلاد منعزلة جرداء، بعيدة عن ملتقى طرق الحضارة والفكر الإنساني. وكان ذلك الينبوع غزيراً إلى درجة جعلته يتحول وشيكاً إلى جدول، ثم إلى نهر، ليفيض آخر الأمر فتتفرع منه آلاف القنوات تتدفق في البلاد. وفي تلك المواطن التي ذاق فيها القوم طعم تلك المياه الأعجوبية، سويت المنازعات وجمع شمل الجماعات المتناحرة. وبدلاً من الثأر الذي كان هو القانون الأعلى، والذي كان يشدّ العشائر المتحدرة من أصل واحد، في رابطة متينة، ظهرت عاطفة جديدة، هي عاطفة الأخوة بين أناس تشدّ بعضهم إلى بعض مثل عليا مشتركة من الأخلاق والدين. وما أنْ أمسى هذا الينبوع نهراً لا سبيل إلى مقاومته، حتى طوق تياره الصافي العنيف ممالك جبارة تمثل حضارات قديمة. وقبل أن توفق شعوب تلك الممالك إلى إدراك مغزى الحدث الحقيقي، داهمها ذلك التيار، قاهراً البلاد، محطماً الحواجز، موقظاً بصخبه عقولاً وسنًى، منشئاً من أكبر عدد من الشعوب المتباينة، مجتمعاً موحداً."[٣]

[٢] فاغليري، لورا فيشيا. **دفاع عن الإسلام**، ترجمة: منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٧٦م.
[٣] المرجع السابق، ص٢١-٢٢.

لقد كانت موجات هذا الدين تنداح متسعة شيئاً فشيئاً لكي تغطي جزيرة العرب، وتمضي صوب العالم، وهي في اندياحها ذاك كانت تغسل وتستأصل كل التناقضات والشروخ والمتاعب والممارسات الخاطئة التي ناء بها كاهل العالم القديم، وتزرع بدلاً منها قيمها الجديدة... قيمها الإنسانية المتألقة، المناسبة تماماً لمكانة الإنسان في الأرض، ولطموحاته في الوقت نفسه.

لقد بدأ الأمر في جزيرة العرب حيث كان بمقدور المرء أنْ يقول: "إن أولى معجزات الدين الجديد كانت هذه: إنّ البلد الذي يظل طوال قرون وقرون ميداناً لمعارك موصولة يقتتل فيها الأخوة، قد عرف السلام والأمن آخر الأمر."[٤]

بعدها انطلق الإسلام، لكي يحقق أخوة الإنسان في الأرض كلها، ولكي يمنحها الأمن والسلام: "إن الآية القرآنية التي تشير إلى عالمية الإسلام بوصفه الدين الذي أنزله الله على نبيه ﷺ (رحمة للعالمين) هي نداء مباشر للعالم كلّه. وهذا دليل ساطع على أنّ الرسول ﷺ شعر في يقين كلّي أن لرسالته أن تعدو حدود الأمة العربية، وأن عليه أن يبلغ (الكلمة) الجديدة إلى شعوب تنتسب إلى أجناس مختلفة، وتتكلم لغات مختلفة."[٥]

والكلمة الجديدة كانت تعني تحرير الإنسان أينما كان، في الزمن أو المكان: تحريره وجدانياً واجتماعياً وإنسانياً، في العمق والعرض والطول؛ تحريره من سائر الطاغوتيات والصنميات التي كانت تثقل عليه، تأسره، وتشل فاعليته عن أن تقدم عطاءها، وطموحه عن أن يعبّر عن نفسه، وشوقه إلى الله عن أن يمضي دونما حواجز أو عقابيل. إنه "بفضل الإسلام هزمت الوثنية في مختلف أشكالها. لقد حرر مفهوم الكون، وشعائر الدين، وأعراف الحياة الاجتماعية، من جميع الهولات أو المسوخ التي كانت تحط من قدرها، وحررت العقول الإنسانية من الهوى. لقد أدرك الإنسان آخر الأمر مكانته الرفيعة... لقد حررت الروح من الهوى، وأطلقت إرادة الإنسان من القيود التي طالما أبقته موثقاً إلى إرادة أناس آخرين، أو إلى إرادة قوى أخرى يدعونها خفية. لقد هوى

[٤] المرجع السابق، ص٢٤.

[٥] المرجع السابق، ص٢٤-٢٥.

الكهان وحفظة الألغاز المقدسة الزائفون، وسماسرة الخلاص، وجميع أولئك الذين تظاهروا بأنهم وسطاء بين الله والإنسان، والذين اعتقدوا بالتالي أن سلطتهم فوق إرادات الآخرين، لقد هوى هؤلاء كلهم عن عروشهم. إنّ الإنسان أمسى خادم الله وحده، و لم تعد تشده إلى الآخرين من الناس غير التزامات الإنسان الحر نحو الإنسان الحرّ. وبينا قاسى الناس في ما مضى مظالم الفروق الاجتماعية، أعلن الإسلام المساواة بين البشر. لقد جعل التفاضل بين المسلمين لا على أساس من المحتد أو أي عامل آخر غير شخصية المرء، ولكن على أساس من خوفه الله، وأعماله الصالحات، وصفاته الخلقية والفكرية ليس غير."[٦]

وقد يتساءل المرء ها هنا: إذا كان الأمر أمر حركة تحريرية شاملة قادها ونفذها الإسلام، فماذا عن العبيد؟ ماذا عن ظاهرة الرّق التي عاصرت الإسلام، واستمرت بعد ظهوره وانتشاره؟

والجواب لا يعوز (لورا فاغليري)، التي تبدأ بالتذكير بأن حالة العبيد بين المسلمين هي أفضل مما يحب الأوربيون أن يعتقدوا، وأنه من غير العدل أن نقارن ما بين الرِّق في الشرق، والرِّق الذي كان قائماً مثلاً، منذ قرن واحد، في الولايات المتحدة الأمريكية، وتمضي إلى القول: "أي شعور إنساني رقيق تنطوي عليه [أحاديث الرسول ﷺ]... ونحن إذا اعتبرنا هذه الوقائع من وجهة نظر تاريخية، فإننا سوف نرى، حتى في هذا الحقل، العمل الإصلاحي الرائع الذي حققه رسول الله ﷺ، فهو لم يكتف بتقييد الرق (ففي حين كان ممكناً قبل الإسلام أن يفقد الرجل الحرّ حرّيته نتيجة لعجزه عن تسديد ديونه، لم يكن في ميسور أي مسلم أن يجعل من أي مسلم آخر عبداً رقيقاً) بل وضع للمؤمنين قواعد، بعضها إيجابي وبعضها سلبي، ووجه إليهم الدعوات للسير قدماً وتحرير الأرقاء جميعاً تحريراً تدريجياً في الوقت المناسب. ولا ريب في أن التأثير الخير لهذه العظات كان خليقاً بأن يؤدي إلى تحرير العبيد لو لم يكن الرق ذا جذور قوية راسخة في عادات جميع الأمم، لا الأمة العربية وحدها، ومواقفها من الشعوب المغلوبة

[٦] المرجع السابق، ص٤٥-٤٧.

أو شبه المغلوبة. ولقد حال الناس دون إنجاز هذا التحرير أيضاً، بدافع من عنادهم وتشبثهم، بعد أن أساؤوا تأويل كلمة الله، وعدّوها تفويضاً بالإبقاء على حياة الرق. لقد نص القرآن عدة مرات على أن تحرير العبيد هو الكفارة عن بعض الآثام.[٧] ويؤكد الحديث النبوي أن إعتاق العبد الرقيق هو أحب الأعمال إلى الله. وعلى هدي من روح القرآن ومن الأحاديث النبوية، أقامت عدة مذاهب إسلامية قواعد جعلت تحرير العبيد أمراً إلزامياً، أو ساعدت على تحقيقه في نشاط بالغ... وثمة نقطة أخرى أيضاً، فقد ألزمت الدولة الإسلامية نفسها بأن تساعد -من طريق أموال الزكاة الشرعية- أولئك العبيد الذي يحتاجون إلى عون يمكنهم من شراء حرّيتهم! إنّ الإسلام الذي لم يميز يوماً بين الأعراق أو الألوان، والذي اعتبر الأبيض والأسود، والبدوي والفلاح الحضري، والحاكم والمحكوم سواسية، لا من الناحية النظرية فحسب، بل من الناحية العملية أيضاً (والواقع أنهم جميعاً يتخالطون في الخيمة، وفي القصر، وفي المسجد، وفي السوق، من غير ما تحفظ ولا احتياط، وفي غير ما ازدراء أو غطرسة). نقول إنّ الإسلام لم يبح قط أي معاملة تتمّ عن احتقار للأرقاء... والتاريخ يقدم لنا أمثلة كثيرة عن أرقاء عهد إليهم في مناصب رفيعة مشرفة... وعن عتقاء احتلوا مناصب حكومية مرموقة، بل ارتقوا عرش الخلافة نفسه. وهنا يكون من الخير أن نتذكر أن محمداً ﷺ حرم أشد التحريم كل تشويه لأجساد العبيد، وأن عادة تكليف الخصيان بحراسة أجنحة النساء (أو ما يعرف بالحريم) لم تبدأ إلا في عهد الأمويين."[٨]

ثانياً: مغزى الشعائر الخمس

تتحدث (فاغليري) عن شعائر الإسلام الخمس، التي تمثل عصب العبادة الإسلامية وروحها، محذرة من التعامل معها من وجهة النظر الخارجية؛ لأن موقفاً كهذا "خليق

---

[٧] يُنظر: سورة النساء، الآية ٩٢، المائدة، الآية ٨٩، النور، الآية ٣٣، المجادلة، الآية ٣، البلد، الآية ١٣.

[٨] فاغليري، **دفاع عن الإسلام**، مرجع سابق، ص١٠٦-١١١.

به أن لا يقل سطحية عن إعجاب المرء بالأصداف من غير أن يدرك أنها حافلة باللآلئ النفيسة". وبدلاً من ذلك فانه يتحتم دراسة كل ركن "درساً دقيقاً لاكتشاف السرّ الذي يجعل في ميسور تلك الشعائر أن تظهر روح المؤمن وتساعدها على السموّ تدريجياً نحو الله، وعندئذ فقط نستطيع أن نرى أن لها غرضاً مزدوجاً؛ تمجيد الله من قبل عبيده، والتعبير عن شكرهم للنعم التي أسبغها عليهم."[٩]

إن هذه الشعائر الخمس تمنح المسلمين مساحة روحية ما منحها أي دين آخر في العالم، بهذا القدر من التنظيم والالتزام، وبهذه الإمكانية المزدوجة بين الاكتفاء، والتوغل العمقي في الممارسة باتجاه آفاق وأغوار لا نهاية لها، وذلك -بالتأكيد- أمر مرهون بقدرات المؤمن وطموحه للتحقق الروحي، انسجاماً مع واقعية الإسلام، ورفضه الصيغ غير الممكنة في التعامل بأنماطه ومستوياته كافة.

تبدأ (فاغليري) حديثها عن الشعائر، بالصلاة؛ قاعدة التعبّد الإسلامي، وشعاره اليومي، محاولة أن تكتشف الأبعاد والخصائص الأساسية لهذه الممارسة التي تطبع حياة المسلمين أفراداً وجماعات وتصلهم بالله، فما أن "يدعو المؤذن جماعة المؤمنين إلى أداء أول واجباتهم الدينية: الصلاة، حتى يذكروا، مهما كانوا منغمسين في شؤونهم الدنيوية، بخالقهم. إنهم يستهلون هذه الشعيرة بتمجيد الله، ويختمونها برفع تحياتهم إليه. إنهم يشعرون بالطمأنينة دائماً في حضرته. وهم إذ يذلّون أنفسهم بالسجود، إنما يعبّرون عن خضوعهم المطلق للقوة الإلهية. إنّ لكل من الكلمات والأعمال في الصلاة الإسلامية معنى خاصاً، ولكنه ليس من العمق بحيث يعجز العقل الإنساني العادي عن استيعابه. وليس هنا مجال شرح هذه المعاني. من أجل ذلك نجتزئ بالنصّ على أن الصِّفة الانضباطية لمختلف الحركات التي ترافق الكلمات تساعد على إبقاء أفكار المصلي مركزة وراء عالم الجسد، وتمكنه من التعبير عن ولائه وتقديم شكره على الهبات الإلهية على أعمق وجه. إنّ التوجه نحو مكة ليذكر العالم الإسلامي دائماً بالموطن المجيد الذي شهد ولادة هذا الدين التجدّدي، وهو مركز مقدس تدور حوله في

---

[٩] المرجع السابق، ص٦٥.

جميع الأوقات عواطف المؤمنين الدينية، وقد اتحدوا كلهم في عبادة الإله الواحد. إنّ الله لا يبالي بالأداء الشكلي للشعيرة الدينية، ولكنه يطالب المؤمن بالعبادة الصادقة الصادرة (من) الفؤاد... فليس من شروط صلاة المسلم أن تُؤدّى في معبد، لأن أيما مكان في الأرض، شرط أن يكون نظيفاً، هو قريب إلى الله، وبالتالي ملائم للصلاة. وليس المسلم في حاجة إلى الكُهّان ولا إلى القرابين ولا إلى الطقوس، لكي يسمو بقلبه إلى خالقه. والشرط الوحيد الذي ينبغي توافره في الصلاة لكي تكون مقبولة هو طهارة الجسد، التي تعني أيضاً طهارة النفس وطهارة الثياب والمكان... ولصلاة الجمعة المؤلفة من خطبة ومن صلاة تُؤدّى على نحو جماعي، مزاياها وأهميتها الخاصة أيضاً. إنّ هذه الصلاة بجمعها المسلمين في شعيرة واحدة قوامها الإذعان والخضوع لله، تشعرهم أنهم جميعاً مخلوقاته، ومن هنا فهم جميعاً أخوة. وما تفرضه هذه الصلاة على المؤمنين من اتّباع الإمام، يخضعهم لخبرة ما من الانضباط والطاعة. وأخيراً فإن الإمام يفتح قلوبهم، (من) طريق الخطبة، ويرتفع بها نحو الله."[١٠]

أما الصيام فإنه "عمل قوامه الانضباط والرحمة والشفقة. إنه يقتضي المؤمن اجتناب جميع ملذات الجسد خلال مدّة بعينها. إنه يعلّمه لجم شهواته... وهو في حمله على إدراك ما ينعم به من آلاء، يعمق اعترافه بفضل الله عليه."[١١]

وأما الزكاة فإنها إذ تذكرنا بالأهمية الأخلاقية والاجتماعية التي ينطوي عليها تقديم الصدقات، التي اعترفت بها جميع الأديان الكبرى إلى حد ما، فإن أمرها في الإسلام يختلف، ذلك أن الإسلام "يتمتع وحده بالمجد المتمثل في جعل الصدقة إلزامية، ناقلاً تعاليم المسيح [عليه السلام] إلى دنيا الأمر، ومن ثم إلى دنيا الواقع. فكل مسلم ملزم، بحكم القانون، بأن يخصص جزءاً من ثروته لمصلحة الفقراء والمحتاجين، إلخ. وبأداء هذه الفريضة الدينية يختبر المؤمن حسّاً أعمق من الإنسانية، ويطهر روحه من الشُّحّ."[١٢]

---

[١٠] المرجع السابق، ص٦٥-٦٨.

[١١] المرجع السابق، ص٦٨-٦٩.

[١٢] المرجع السابق، ص٦٩.

وعندما تبلغ الحج، فإنها تجد أن من طبيعة القوى العميقة المكنونة فيه "أن تتكشف عن حكمة كاملة، فليس في استطاعة أحد أن ينكر الفائدة التي يجنيها الإسلام من اجتماع المسلمين السنوي في مكان واحد يسعون إليه من مختلف أرجاء العالم... كلهم يتوجهون نحو الكعبة المقدسة لمجرد التماس الغفران من الله الرحمن الرحيم، وهم إذ يلتقون في مثل ذلك المكان لمثل هذا الغرض إنما ينشئون صلات جديدة من المحبة والأخوة. مرة واحدة في حياة المسلم على الأقل تلغى الفروق كافة بين الفقير والغني، بين الشحاذ والأمير، إلغاءً تاماً. ذلك أن كل حاجّ مسلم يلبس، خلال أداء تلك الفريضة المقدسة، الثياب البسيطة نفسها، ويخلف وراءه حلاه الشخصية، ويتخذ لنفسه شعاراً واحداً ليس غير، هو كلمة (الله أكبر)! والشعائر التي يتعيّن على الحجاج أداؤها توقظ في أنفسهم ذكرى الأنبياء والآباء العظام الذين عاشوا في المواطن نفسها خلال العصور السالفة. إنها تعيد إلى الحياة أعمال إبراهيم، مؤسس الدين الخالص، وأعمال ابنه إسماعيل [عليهما السلام] وزوجته هاجر. وهي توقظ في الحاجّ النزعة إلى تقليدهم في تعاطفهم وفي خضوعهم لمشيئة الله."[١٣]

ثالثاً: الشريعة والحياة

لكن هذه الممارسات الشعائرية في الإسلام، على امتدادها طولاً وعرضاً وعمقاً، لا تعني الدين كله... فهنالك قبالة الإسلام: الحياة بكل دقائقها وتفاصيلها ومطالبها وضغوطها وزواياها ومنحنياتها. وإذ كان هدف الإسلام أن يحتوي الحياة وينظمها وفق منظوره المتميز، المستمد من الوحي والوجود معاً، فإن لنا أن نتصوّر كيف تكون الشعائر مساحة فحسب، في خارطة هذه الحياة الواسعة المتشعبة العريضة... فالشريعة، وهي القانون الإسلامي، كما تقول (فاغليري): "ليست وقفاً على الشعائر والطقوس. إنّ جميع مظاهر الحياة الجماعية والشخصية خاضعة لأحكامها، وإنها لتهدف إلى ربط

[١٣] المرجع السابق، ص٧٠-٧١.

كل عمل من أعمال الفرد بواجباته الدينية. إنّ جميع فروع القانون تتمثل في الشريعة الإسلامية."[١٤]

وتقف قليلاً عند مبدأ الإجماع الذي يمثل أحد المصادر الأساسية للحركة التشريعية في الإسلام، فتعدّه "حجر العقد في تطور الإسلام التاريخي، والقوة التطورية في نموه أيضاً "، "فلقد أجاز للقوانين القائمة بين الشعوب غير العربية الأصل، إن لم تتعارض مع شريعة الله، أن تصبح جزءاً من الشرع الإسلامي... وبفضل الإجماع تُقبِّل الإسلام، وَدُمِج، وأكمل قوانين كانت قائمة قبل بعثة محمد ﷺ بزمن طويل."[١٥]

كما أنها تجد في الحدود الإسلامية، أو (العقوبات) الحكمة البالغة بخلاف العديد من المفكرين الغربيين الذين حاولوا أن يجدوا فيها الثغرة التي يعلنون من خلالها إدانتهم لقسوة هذا الدين!! فإذا "تأملت، من وجهة نظر منع الإجرام، في العقوبات القاسية المفروضة على من يرتكب جريمة القتل، أو الظلم والأذى، أو الفسوق، أو الوشاية، أو السُّكر، أو السرقة واللصوصية، تشعر بأنها حكيمة جداً، وبخاصة إذا أردفت بالتمجيد القرآني المتكرر للصفح والمغفرة، كشيء مستحب عند الله، والاعتدال في المطالبة بالدم ثمناً للجريمة، وفي دفع التعويضات. وهذه العقوبات ينبغي أن تدرس أيضاً على ضوء المبدأ الأساسي في الشرع الإسلامي، ذلك المبدأ القائل بأنه، في موضوع الخروج عن طاعة الله، يتعين على المؤمن أن يبذل كل ما يستطيع من جهد لاجتناب إنزال العقوبة بالآثم. لقد أقام الله [سبحانه] علاقته مع الناس على أساس الرحمة والرأفة. وأخيراً ينبغي أن ينظر إليها على ضوء الشروط الكثيرة التي تجعل من العسير جداً، من الناحية العملية، تطبيق جميع العقوبات المنصوص عليها في القرآن تطبيقاً حرفياً."[١٦]

ولا يفوت (فاغليري) وهي تتحدث عن الشريعة الإسلامية أن تؤشر على واحدة من أهم خصائص هذا الدين، وأشدها خطورة، وأكثرها حضوراً، تلك هي التلاحم

---

[١٤] المرجع السابق، ص٩٤.

[١٥] المرجع السابق، ص٩٥-٩٦.

[١٦] المرجع السابق، ص١١٢.

الوثيق بين الدين والدولة... الارتباط المحتوم إذا ما أريد للدين أن يتحقق على أرضية الواقع بمقتضياته وأبعاده كافة. فالإسلام "هو في أكمل المعاني دين ودولة. فبالإضافة إلى أنه حمل رسالة الله إلى الإنسان، قرر حقوقاً وواجبات أيضاً، وأدرك أنّ السُّلطة لابد منها لرعاية تلك الحقوق والواجبات. ولكن الخليفة ليس هو، في نظر المسلم، رئيساً دينياً، إنه ليس معصوماً عن الخطأ. وهو لا يزعم أنه يتلقى الوحي من الله، ولا يتظاهر بأنه قادر على تفسير القرآن والحديث تفسيراً ملزماً. ولكي يقيم العدل، يتعين عليه أن يكون قادراً على أن يفهم مصدري التشريع هذين فهماً كافياً يمكنه من أن يرى الفرق بين الحق والباطل، ولكنه مثل سائر المسلمين في فهمه لكتاب الله المقدس. وهو يطاع ما دام ملتزماً الحدود التي رسمتها الشريعة له. أما إذا تخطى هذه الحدود، فعندئذ يكون لرعاياه الحق في إعادته إلى الطريق القويم، في تحذيره، حتى إذا لم يبال بكلمتهم كان لهم الحق في انتخاب خليفة جديد بدلاً منه... فالخليفة إذن هو، من وجهات النظر جميعاً، حاكم مدني وليس حاكماً دينياً، يستمد سلطته من الله [ويملك] على رعاياه، نتيجة لإيمانهم، حق الطاعة على نحو محتوم. ففي الإسلام سلطة دينية ليس غير، إذا كان في استطاعتنا أن نطلق هنا اللفظ على سلطة قوامها القدرة التي منحها الله جميع المسلمين، من أحقرهم إلى أرفعهم، على تشجيع المؤمنين على اتّباع سبيل الخير، واجتناب سبيل الشر. إنّ القاضي والمفتي، وشيخ الإسلام، لا يتمتعون إلا بسلطة مدنية؛ لأن أياً منهم لا يستطيع أن يفرض سلطته على نحو يتعارض مع إيمان أحد من إخوانه في الدين."[١٧]

رابعاً: التلاؤم مع الإنسان

وتكاد تكون المساحة الأوسع من دراسة (فاغليري) للإسلام، تنصب على خصيصة أخرى لا تقل أهمية، تلك هي تلاؤمه مع الإنسان، واستجابته لمطالبه كإنسان، وقدرته على احتواء سائر جوانب ومعطيات التجربة البشرية، فيما لم تبلغ

---

[١٧] المرجع السابق، ص١٢٩-١٣٠.

المذاهب الوضعية أو الأديان المحرفة، عشر معشاره، بل فيما عجزت تلك المذاهب والأديان عن تنفيذه؛ لأنها أبحرت ابتداءً في الطريق الخاطئ، فتعاملت مع هذه الجزئية أو تلك فحسب، وأهملت أو كبتت أو ألغت اعترافها بالجزئيات الأخرى في التكوين الآدمي المتشابك والمعقد.

إن (فاغليري) تتساءل منذ البدء وكأنها تريد أن تعثر على الجواب: "أية قوة أعجوبية تكمن في هذا الدين؟ أية قوة داخلية من قوى الإقناع تنصهر به؟ من أي غور سحيق من أغوار النفس الإنسانية ينتزع نداؤه استجابة مزلزلة؟"[١٨]

والجواب يكمن في مزايا وخصائص شتى يتفرد بها هذا الدين، وقد مررنا ببعضها في الصفحات السابقة، لكن هذه ربما تكون المفتاح للأمر كله: تلاؤمه مع الإنسان.

ومن ثم نجد (فاغليري)، عبر صفحات كتابها، تتوقف بين الحين والحين عند هذه الميزة المتفردة، التي تجعل الاستجابة لنداء الإسلام تتحقق بتلك الطريقة "الأعجوبية" كما تسميها المؤلفة نفسها.

وهذا التلاؤم يرجع ولا ريب إلى عدد من الخصائص التي ركّزها الله سبحانه في نسيج هذا الدين وتكوينه، من أجل أن يتحقق بالنتيجة إياها.

هناك -مثلاً- الوضوح، وتجاوز التعقيد الذي وقعت في إساره أديان ومذاهب أخرى "فبينا نجد جميع الأديان الأخرى تقدم إلى أبنائها حملاً ثقيلاً من العقائد التي لا يستطيعون حملها وفهمها، نرى الإسلام ذا سهولة معجزة وبساطة نقية كالبلور. وكان ذلك سبباً آخر أيضاً في انتشاره السريع أبان الفتوح الأولى بين أناس غرقوا في اضطراب روحي عميق بسبب من الغموض الذي يكتنف بعض معتقداتهم الدينية. وهو أيضاً السبب في انتشاره الموصول اليوم بين الشعوب غير المتحضرة في آسيا وأفريقيا؛ لأن الإسلام قادر على النفاذ إلى أعماق نفوسهم من غير ما لجوء إلى شروح مطولة، أو عظات معقدة."[١٩]

---

[١٨] المرجع السابق، ص٤٠.

[١٩] المرجع السابق، ص٦٠-٦١.

هناك السهولة واليسر ومراعاة قدرة الإنسان على الاحتمال؛ إذ "إن الله لم يفرض على الإنسان مجموعة من القوانين يعجز عن احتمالها، و لم يفرض عليه في أي من الشعائر، قواعد جامعة قاسية لأنه يريد بالناس اليسر."[٢٠]

وهناك التقييم المؤكد للحياة الأرضية وعدّها طريقاً إلى الآخرة، في وقت حكمت فيه الأديان الأخرى عليها بالنفي، وأعلنت ضدها الحرب فأصابت المؤمنين بازدواجية ما أنزل الله بها من سلطان: "إن من الخير أن نشير إلى عقيدة (تعتبر) حافزاً إلى التمسك بأهداب الفضيلة أقوى من أي ترغيب آخر، نعني العقيدة القائلة بأن هذه الحياة الأرضية تحمل في ذات نفسها بذرة الحياة الآخرة، وأن أيما عمل يقوم به المرء في دنياه هذه سوف يساعده على بلوغ السعادة القصوى في دار الخلود، وأن طهارة القلب والعمل الصالح ضروريان للفوز برضا [الله سبحانه]، وأن كل امرئ سوف يجد، حين يواجه الله يوم القيامة، ما عمل من خير أو شرّ محضراً... ."[٢١]

هناك الاعتراف بالحاجات الجسدية للإنسان، ومحاولة تطمينها، دون أي قدر من التحقير أو الكبت، بل على العكس، فإن ممارسات كهذه ترتفع في المنظور الإسلامي لكي توازي مطالب الروح، فتكون هي الأخرى فرصة للتحقق الإيماني في هذا العالم: "إن الإسلام لا يبالي بالزهدية أو النسكية بتعذيبها العقيم للجسد، وما تنطوي عليه من ضروب الحرمان غير الضرورية... وفيما يتصل بالزواج لا تطالب السُّنة الإسلامية بأكثر من حياة أمينة إنشائية يسلك فيها المرء منتصف الطريق، متذكراً الله من ناحية، ومحترماً حقوق الجسد والأسرة والمجتمع وحاجاتها من ناحية ثانية... والتبتل الصارم موضع نقد قاسٍ في الإسلام، وهو يتنافى مع السُّنة التي أقامها محمد ﷺ، الذي حث أتباعه على الزواج."[٢٢]

---

[٢٠] المرجع السابق، ص٧١.

[٢١] المرجع السابق، ص٨٠-٨١.

[٢٢] المرجع السابق، ص٨٨-٨٩.

هناك الشمولية التي تجعل المنتمين لهذا الدين يجدون الاستجابة لمطالبهم كافة، فيحصلون على توحدّهم عبر نشاط، هو في كل تفاصيله متعاشق مع انتمائهم الديني: "إن الناس في حاجة إلى دين، ولكنهم يريدون من هذا الدين، في الوقت نفسه، أن يلبي حاجاتهم، وأن لا يكون قريباً إلى عواطفهم فقط بل أن يقدم إليهم، أيضاً، الطمأنينة والسلامة في هذه الحياة الحاضرة وفي الحياة الآخرة معاً. والواقع أن الإسلام يفي بهذه المطالب على الوجه الأكمل، ليس لأنه (مجرد) عقيدة، ولكنه -إلى ذلك أيضاً- فلسفة حياة. إنه يعلم التفكير الصائب، والعمل الصالح، والكلام الصادق، وهو لهذه الأسباب يتخذ سبيله إلى عقل الإنسان وقلبه في غير عسر."[٢٣]

هناك، وهذه مسألة تقف عندها (فاغليري) طويلاً، التأكيد على المسؤولية الخُلُقية بوصفها حجر الزاوية في السلوك الفردي والجماعي، وترتيب سلّم القيم بما يتلاءم مع قدرات الإنسان ويراعي نقاط ضعفه، فضلاً عما تتميز به هذه القيم في الحياة الإسلامية من إلزام يجعلها أمراً متحققاً وممارسة منظورة بأكبر قدر من الانضباط والحرص على التنفيذ، لكونها ترتبط أساساً بالأوامر الإلهية وبالأسس العقدية التي ترسمها وتغذيها. "إن الإسلام لم يكن قط عقبة في سبيل الكمال الخلقي. ليس هذا فحسب، بل لقد وفق قبل أي دين آخر -إذ كان يملك في ذات نفسه قوة فعالة موجهة نحو الأفعال الحميدة- إلى تهذيب الناس والارتفاع بهم نحو الله. وإنما نجح الإسلام لأنه لم يكن أقل اهتماماً بالمسؤولية الأخلاقية عند أفراده من الأديان التوحيدية الأخرى، التي اعترف محمد ﷺ بأن أنبياءها إخوانه، ولأنه كان في بعض النواحي أكثر عناية بهذه المسؤولية؛ إذ أدخل في حسابه الضعف البشري ودعا أتباعه إلى مثل عليا غير بعيدة عن متناولهم. فالفضائل نفسها التي تقدمها اليهودية والنصرانية بوصفها الغاية القصوى لحياة الإنسان الأخلاقية، لا يقدمها الإسلام كمثل عليا فحسب، بل يأمر بها كمثل عليا أيضاً... والآيات القرآنية التي تؤكد على العمل الصالح تعد بالآلاف."[٢٤]

---

[٢٣] المرجع السابق، ص٩٠.

[٢٤] المرجع السابق، ص٧٦-٧٧.

أما الأحاديث النبوية فإنها "تحمل إلينا تحديداً للرحمة والإحسان ليس أجمل منه، وهي تردف ذلك بتحديد ليس أدق منه للمفاهيم الأخلاقية."[٢٥]

ومرة أخرى فإن الإسلام "فيما يدلّ المرء من خلال القرآن والسُّنة على الطريق إلى الفضيلة، لا ينسى حاجات الطبيعة البشرية.. وحين يقدم إلى الإنسان مجالاً أخلاقياً يستطيع أن يفرغ إليه في حال يأسه، فإنه لا يذهب إلى ما وراء حدود الواقع، ولا يعطي أصحابه مثلاً أعلى في الفضيلة يعجزون -ما خلا قلة مختارة منهم- عن احتماله. لا، إنه يقيم بدلاً من ذلك قواعد للحياة سليمة تثبت عند وضعها موضع التطبيق أنها قواعد عملية أصيلة رائعة. إذ إنه يقدم إلى المؤمنين نموذجاً من التماسك والاستقامة لا ينحرف عن ناموس الحياة، بل يلزم عمود الطبيعة الإنسانية، ويدخل في حسابه مطمح المرء الحق إلى سعادة قويمة. ليس هذا فحسب، بل إنه -وهو البعيد عن إحداث أيما اختلاف بين حياة الفرد الدينية وسلوكه في الحياة- يتطلع أيضاً إلى خلق مجتمع يكون الإنسان عضواً فيه، وخادماً مخلصاً من خدم الله في وقت معاً."[٢٦]

هناك الضوابط المحدودة والقيود المدروسة التي شاءت حكمة الله أن تضعها في طريق المنتمين للإسلام، تحذّرهم فيها من المخاطر والمزالق وتبعدهم عنها، فيما لم تستطع اكتشافه وتقدير حجم الخسائر المتأتية عنه أشد المذاهب الوضعية إحكاماً وشمولاً، بل حتى أكثر الأديان المحرفة دعوة للالتزام بالقيم والطهارة الروحية: "إن القيود التي فرضها الإسلام على أتباعه في موضوع التمتع بالحياة قليلة، يتساوى فيها الجميع، وتنمّ عن حكمة بالغة. واليوم حين تشن في العالم الغربي حملة قاسية على معاقرة الخمر، وحين يحاول الغرب أن يضع حداً للقمار عن طريق التحريم والتعقيد، هل يستطيع أحد أن يلوم الإسلام لإيصاده في عنف (بابيْ الحظر) هذين، ولمحاربته إياهما بوصفهما سببين في إفساد الروح والثروة جميعاً؟ إنّ القرآن (يعتبر) الاقتصاد فضيلة، ولكن ليس هذا فحسب، فنحن نقرأ في الكتاب العزيز عن تحريم القمار والربا.

[٢٥] المرجع السابق، ص٨٤.

[٢٦] المرجع السابق، ص٨٦-٨٧.

أفلا يجد المرء نفسه مضطراً إلى القول إنّ حكمة الله تشرق في هذا المنع للمكاسب غير الشرعية؟"[٢٧]

هناك الرؤية الحرّة المنفتحة لسلوك الإنسان الديني قبالة الله سبحانه، أو بمعنى أدق: (الباب المفتوح) للعودة ثانية إلى الطريق، بمجرد أن تصدق النية ويصحّ العزم. إنّ قبول التوبة ملمح أصيل من ملامح هذا الدين، وهو على النقيض تماماً مما تقول به النصرانية عن الخطيئة التي تحيط بالإنسان من أقطاره الأربعة، التي لن يقدر هو شخصياً على كسر حلقتها المحكمة، فيجيء المسيح النبي (عليه السلام) نيابة عنه لكي يخرجه منها. فالتوبة في الإسلام فعل إرادي حرّ، وقبولها الدائم يعكس من جهة أخرى طبيعة العلاقة -في التصوّر الإسلامي- بين الله سبحانه والإنسان. إنها الألفة والود والرحمة وإرادة الخير والفلاح للإنسان، بمنحه الفرصة التي تتكرر ألف مرة من أجل الخلاص: "إن الله لا يوصد سبيله في وجه أحد، حتى في وجوه الآثمين. إنه يضفي على كل أمرئ القدرة على القيام بالعمل الصالح. والإنسان في علاقته بالله يمكن تشبيهه بالمسافر الذي يرتكب خطأ في الصحراء، فيما هو يبحث عن الطريق التي تقوده إلى غايته الأخيرة التي إليها يقصد. فأما الذي يستحق، فبفضل إيمانه وعمله الصالح رحمة الله وعطفه، فسوف يجزيه الله بالهداية، في حين أن الله يتخلى عن ذلك الذي لا ينصرف إلى العمل الصالح، ويتركه وشأنه. إنّ الله لن يمدّ يده إليه، ولكنه في الوقت نفسه لن يكون هو الذي يدفع به إلى طريق الشر."[٢٨]

تواصل (فاغليري) تحليلها لهذه المسألة لكي تتحدث عن جانبها الآخر الذي ألمحنا إليه قبل قليل: "هذا الإله القادر على كل شيء، المستعد لإنزال العقاب، هو أيضاً الرحيم، الحافظ لعباده، المدافع عن اليتيم، هادي الآثم إلى سواء السبيل، المحرر من الألم، صديق الفقير، السخي المستعد للغفران. إنه يصغي، إنه يغدق نعمه لأن الخير بيده. ورحمة الله من الفكرات الأكثر وروداً في القرآن، وصفتا (الرحمن) و (الرحيم) اللتان

---

[٢٧] المرجع السابق، ص٨٩-٩٠.

[٢٨] المرجع السابق، ص٥١-٥٢.

تستهل بهما كل سورة من سوره تمثلان، عملياً، الفكرات الأساسية في النص كلّه. والله لن يضنّ ببركته على الآثم الذي يتوب... ورحمته وسعت كل شيء، وهو نفسه [سبحانه] قد أمر بأن تكون الرحمة قانوناً لا سبيل إلى خرقه."[٢٩]

وهناك النزعة الواقعية للإسلام، تلك التي تسعى إلى تحويل التصوّر العقدي، أو النظرية بالتعبير الغربي، إلى واقع معيش، وممارسة منظورة، والتزام عملي مشهود، عن طريق عدم الاكتفاء بالأطروحات الفلسفية، وإنما موازاتها بالقانون، والمؤسسة، بالتشريع والسلطة التي لا يمكن -من دونها- تحويل العقائد إلى حياة معيشة، أو إنزالها من نطاقها الروحي إلى الشارع والبيت والمدينة: "إن علينا أن نقدم أعمق إعجابنا إلى دين لا يكتفي بنظرية ملائمة لمطامح الطبيعة البشرية، وبإقامة شريعة تتألف من أسمى القوانين التي يستطيع الإنسان الحياة وفقها، ولكنه يذهب إلى أبعد من ذلك فينادي بفلسفة حياة؛ دين يقيم مبادئ الأخلاق الأساسية على أساس نظامي وإيجابي. دين يفرغ واجب الإنسان نحو نفسه ونحو الآخرين في قواعد دقيقة قابلة للتطوير وملائمة لأسمى الترقي الفكري. دين يقدم، فوق ذلك كله، دعماً لهذه النواميس. إنّ سلطان مثل هذا الدين على حيوات الناس عموماً، وبصورة أخص على حياة الأميين، سلطان موصول وسليم في وقت واحد؛ لأن المفاهيم الأخلاقية لا قيمة لها عند هؤلاء ما لم يكن منصوصاً عليها في صراحة القانون ودقته، وما لم تحمل معها عقوبات واضحة محددة أحسن تحديد. إنّ الإسلام يحقق هذا المثل الأعلى في الأديان. فما أن أدرك الإسلام أن حاجة الطبيعة الإنسانية الأساسية هي إلى الهداية بالسلطان والحكم أكثر من حاجتها إلى الهداية بالعظات والمبادئ التجريدية، حتى راح يخاطبها في لغة الأمر الإيجابي المنبثق من قوة مطلقة. وهذا سبب آخر من أسباب نجاحه العظيم. وإذا كان الإسلام قد وفق إلى خلق أمة موحدة قوية مؤسسة على المبادئ الأخلاقية في شبه الجزيرة العربية، حيث سادت فوضى ليس كمثلها فوضى، وحيث كانت فكرة الحكومة كمؤسسة اجتماعية مستقلة مجهولة بالكلية، وحيث كان أيما شكل من

---

[٢٩] المرجع السابق، ص٥٢-٥٣.

أشكال السلطة البشرية (يعتبر) غير محتمل، وحيث كانت القسوة هي القاعدة، وحيث لم يكن القتل والسرقة جريمتين يعقاب عليهما، ولكن (مجرّد) عملين يستدعيان الأخذ بالثأر، فإن ذلك ما كان ليتم إلاّ لأن الإسلام كان قانوناً وديناً في وقت واحد."[٣٠]

وهناك رَفْضُ الإسلام للدجل والخرافة، واحترامه للعقل، وتأكيده على المنهج والدليل والبرهان، وعدّ ذلك كله من أهمّ القنوات الفعالة لإقامة بنيان الدين واكتشاف حكمته البالغة، والتعامل معها بالرضا والقبول: "إن التأمل العقلاني أساس الإسلام. وقد رأينا من قبل أن الإسلام، لكي يوقظ في الإنسان الإيمان بإله واحد، لا يلجأ إلى المعجزات، ولكن إلى ملكة التفكير العادية عند الإنسان. وفي ما بعد، عندما أراد الإسلام أن يوقظ في الناس الإيمان بالرسل والكتب المترلة، وقدم تلك المعجزة الكبرى، القرآن (وهو في ذات نفسه علم ميسور فهمه، وكلمة الله التي لا يعسر على العقل استيعابها في وقت معاً) لم يتوقع أن يقبل المرء الإسلام بإيمان سلبي من غير ما أعمال لعقله. لقد دعاه، لكي يفهمه، إلى التفكر فيه إلى الحدّ الذي يسمح به العقل والذكاء الإنسانيان، وتحدّاه أن ينكر إعجازه بالإتيان بسورة من مثله... ."[٣١]

على ضوء هذه الحقائق المؤكدة تقرر (فاغليري) متسائلة: "إن ديناً يتخذ من التأمل العقلاني أساساً له، ويفسح مثل هذا الأساس العريض للعقل، ويأمر باصطناع جميع الملكات التي وهبها الله للإنسان، وبالتالي اصطناع تلك الملكة التي (تعتبر) أعظمها على الإطلاق وهي ملكة الذكاء، مثل هذا الدين كيف يمكن أن يكون عقبة في طريق العلم والفلسفة؟"[٣٢]

كلا، وبكل تأكيد "فإن جميع العقائد التي يؤمن بها المسلمون، بالإضافة إلى العقيدتين الأساسيتين وهما: وحدانية الله ورسالة محمد ﷺ، والمقبولة لدى الجماعة

---

[٣٠] المرجع السابق، ص٩٣-٩٤.

[٣١] المرجع السابق، ص١٢٧-١٢٨.

[٣٢] المرجع السابق، ص١٢٨.

الإسلامية، بعد قرون من الدراسة والمناقشة، ليس من طبيعتها بأي حال من الأحـوال أن تعوق العلم الحديث أو تعارض الحقائق الفلسفية."[٣٣]

ولقد كانت المعطيات الإسلامية نفسها، على مستوييْ العقيدة والتاريخ، مصداقاً لهذا الوفاق الفذ بين الوحي والعقل، بين الدين والعلم. وليست حضارة الإسلام المتألقة تلك التي وضعت الكثير من تأسيسات الحضارة المعاصرة في دائرتي المنهج والكشوف، سوى ثمرة مؤكدة لهذا اللقاء الضائع في المذاهب والأديان الأخرى.

ومعروف للكثيرين ذلك الإعجاز الباهر الذي جعل كتاب الله لا ينطوي على أي مقطع أو آية أو إشارة ترتطم ومعطيات العلم الحديث، وساق هذا الأخير لكي يؤكد بلغة القرنين الأخيرين، وكشوفهما ومناهجهما، معطيات هذا الكتاب المدهش والدين الذي قام عليه.

خامساً: البعد الاخلاقي في سيرة الرسول ﷺ

تنقّب (فاغليري)، وهي تستعرض سيرة رسول الله ﷺ، عن القيم الخلقية التي تزدحم بها صفحات هذه السيرة المتفرّدة، فبالنسبة للنبي ﷺ عموماً، فإن هذه القيم تشكل مفتاح شخصيته المصنوعة على عين الله سبحانه، كما أنها تعيننا إلى حد كبير على إدراك أسباب الانتصار في نهاية الأمر، في حالات تاريخية تكاد تكون جميعاً في غير صالح الأنبياء عليهم السلام!

ويبدو أن صدق محمد بن عبد الله ﷺ وتوحده الأخلاقي هما مركز الثقل في سلوكه قبل الرسالة وبعدها. وهما -أيضاً- نقطة الجذب والتعالق في شخصيته، التي كسبت إعجاب ومحبة واحترام الخصوم والأصحاب على السواء.

تقول (فاغليري): "حاول أعداء الإسلام، وقد أعماهم الحقد، أن يرموا نبي الله ﷺ ببعض التهم المفتراة. لقد نسوا أن محمداً كان قبل أن يستهل رسالته موضع الإجلال

---

[٣٣] المرجع السابق، ص٥٩-٦٠.

العظيم من مواطنه بسبب أمانته وطهارة حياته. ومن عجب أن هؤلاء الناس لا يجشمون أنفسهم عناء التساؤل، كيف جاز أن يقوى محمد ﷺ على تهديد الكاذبين والمرائين، في بعض آيات القرآن اللاسعة، بنار الجحيم الأبدية، لو كان هو قبل ذلك [وحاشاه] رجلاً كاذباً؟ كيف جرؤ على التبشير، على الرغم من إهانات مواطنيه، إذا لم تكن ثمة قوى داخلية تحثه، وهو الرجل ذو الفطرة البسيطة، حَثّاً موصولاً؟ كيف استطاع أن يستهل صراعاً كان يبدو يائساً؟ كيف وُفّق إلى أن يواصل هذا الصراع أكثر من عشر سنوات في مكة، في نجاح قليل جداً، وفي آخران لا تحصى، إذا لم يكن مؤمناً إيماناً عميقاً بصدق رسالته؟ كيف جاز أن يؤمن به هذا العدد الكبير من المسلمين النبلاء والأذكياء، وأن يؤازروه، ويدخلوا في الدين الجديد، ويشدوا أنفسهم بالتالي إلى مجتمع مؤلف في كثرته من الأرقاء، والضعفاء، والفقراء المعدمين، إذا لم يلمسوا في كلمته حرارة الصدق؟ ولسنا في حاجة إلى أن نقول أكثر من ذلك، فحتى بين الغربيين يكاد ينتقد الإجماع على أن صدق محمد ﷺ كان عميقاً وأكيداً."[٣٤]

وتحاول (فاغليري) أن تجرب منظورها الأخلاقي، في واحدة من الممارسات التي آثار الخصوم بصددها الكثير من الغبار، وهي علاقة الرسول ﷺ بالمرأة من خلال الزواج.

إن (فاغليري) تقودهم من أنفوهم إلى الواقعة التاريخية نفسها، هنالك حيث لا يتبقى أيما مجال لمماحكة أو توهّم، وحيث تكون الممارسة التي يراها الجميع، ويشهد بها الجميع، هي الحكم الفصل: "إن محمداً ﷺ طوال سني الشباب التي تكون فيها الغريزة الجنسية أقوى ما تكون، وعلى الرغم من أنه عاش في مجتمع كمجتمع العرب، حيث كان الزواج -كمؤسسة اجتماعية- مفقوداً أو يكاد، وحيث كان تعدد الزوجات هو القاعدة، وحيث كان الطلاق سهلاً إلى أبعد الحدود، لم يتزوج إلاّ من امرأة واحدة ليس غير، هي خديجة [رضي الله عنها] التي كان سِنّها أعلى من سِنّه بكثير، وأنه ظل طوال خمس وعشرين سنة زوجها المخلص المحب، ولم يتزوج كَرّة ثانية، وأكثر من

[٣٤] المرجع السابق، ص٣٧-٣٨.

مرة، إلا بعد أن توفيت خديجة، وإلا بعد أن بلغ الخمسين من عمره. لقد كان لكل زواج من زوجاته هذه سبب اجتماعي أو سياسي، ذلك بأنه قصد من خلال النسوة اللاتي تزوجهن، إلى تكريم النسوة المتّصفات بالتقوى، أو إلى إنشاء علاقات زوجية مع بعض العشائر والقبائل الأخرى ابتغاء شق طريق جديد لانتشار الإسلام. وباستثناء عائشة [رضي الله عنها]، ليس غير، تزوج محمد ﷺ من نسوة لم يَكُنَّ عذارى، ولا شابات، ولا جميلات، فهل كان لك شهوانية؟ لقد كان رجلاً لا إلهاً. وقد تكون الرغبة في الولد هي التي دفعته أيضاً إلى الزواج من جديد؛ لأن الأولاد الذين أنجبتهم خديجة [رضي الله عنها] له كانوا قد ماتوا. ومن غير أن تكون له موارد كثيرة اخذ على عاتقه النهوض بأعباء أسرة ضخمة، ولكنه التزم دائماً سبيل المساواة الكاملة نحوهن جميعاً، و لم يلجأ قط إلى اصطناع حق التفارق مع أي منهن. لقد تصرّف متأسياً بسنة الأنبياء القدامى [عليهم السلام] مثل موسى وغيره، الذين لا يبدو أن أحداً من الناس يعترض على زواجهم المتعددة، فهل يكون كل شيء عن حياة محمد ﷺ العائلية؟"[٣٥]

ومع الصدق والتوحّد، هنالك خصيصتا الصبر والتسامح، وهما تتآلفان أشد ما تتآلفان في شخصية الأنبياء (عليهم السلام)، على الرغم من أنهما قد توهمان بإطالة الطريق، وتجاوز صيغة الحسم الذي يختزل حيثيات الصراع ومفردات الزمن والمكان، ويقرب من الهدف المنشود، إلا أن نظرة متأنية للمسألة تقود إلى استنتاج ربما يكون معاكساً؛ إذ بالصبر والتسامح قدر الأنبياء (عليهم السلام) على كسب المعركة في نهاية الأمر، فهي ليست معركة على ظاهر الأرض فحسب، ولكنها تصارع من أجل كسر حواجز النفس البشرية، والتوغل بعيداً لقطع جذورها الملتحمة بالشرّ. ولن يتحقق هذا بضربة سيف، رغم أن هذه تُعدُّ واحدة من صيغ العمل الضرورية إلى دين جاد يحترم نفسه ويقدّر حيثيات الجغرافيا والتاريخ، ولكنه يتأتى، قبل هذا، ومعه، وبعده، بالصبر والأناة. من يستطيع أن يقول إنّ محمداً بن عبد الله ﷺ لم يشكم نزعات القوة والثأر

---

[٣٥] المرجع السابق، ص٩٩-١٠١.

والانتقام بسماحة فريدة قلت نظائرها في سلوك الرجال الكبار؟ "لقد كان محمد ﷺ المتمسك دائماً بالمبادئ الإلهية، شديد التسامح وبخاصة نحو أتباع الأديان الموحدة. لقد عرف كيف يتذرع بالصبر مع الوثنيين، مصطنعاً الأناة دائماً، اعتقاداً منه بأن الزمن سوف يتم عمله الهادف إلى هدايتهم وإخراجهم من الظلام على النور... لقد عرف جيداً أن الله لابدَّ أن يدخل آخر الأمر إلى القلب البشري."[٣٦]

تواصل (فاغليري) حديثها عن هذه القيمة الأخلاقية المتألقة فتقول: "يوم نزلت الآيات التي تعالج موضوع التسامح، لم يكن الرسول ﷺ رجلاً حالماً تتبعه مجموعة صغيرة من الحالمين مثله، و لم يكن فيلسوفاً مشلولاً بوعيه لعدد متباين من القوى، ولكنه كان رجلاً في أوج قوته، رجلاً يرأس دولة رفيعة التنظيم، ويقود جنوداً صالحين مطيعين، كان في ميسوره أن يستخدمهم ضد أي امرئ يقع اختياره عليه."[٣٧]

فذلك هو المحك، أو تحدّي التجربة. والسماحة لن تحمل معناها الحقيقي وقدرتها على الفعل عندما لا يملك أصحابها ودعاتها شيئاً من الأمر، بل عندما يجد المرء نفسه في قلب السلطة، ممتلكاً تماماً لزمام القدرة، متحققاً بأسباب القوة، وليس غير الأنبياء (عليهم السلام) من يقدر على حماية كفتي الميزان من أن تشيل إحداهما فتهبط الأخرى.

إنّ المعادلة صعبة باهظة، والإغراء ساحق لا يطاق، ولكن النبي الذي يعرف جيداً "أن الله لابد أن يدخل آخر الأمر إلى القلب البشري" هو وحده -سبحانه- القادر على تحقيق المطلوب الذي تحدث عنه الفلاسفة والأدباء فأطالوا الحديث: "ذلك كان المثل الأعلى الذي أراد محمد ﷺ أن يحققه بأي ثمن، فقاتل قتال الرجل الوديع ضد الغطرسة والطغيان، أو قل قتال الرجل الذي لا يرغب في الحرب ولكنه مكره على منازلة أولئك الذين أصرّوا على تدميره بالقوة،" لقد نهض بالمهمة "واثقاً من أنه كان

---

[٣٦] المرجع السابق، ص٣٣.

[٣٧] المرجع السابق، ص٣٤.

يمهد السبيل لإيصال الحقيقة إلى كثير من النفوس، ومن أنه كان مكلفاً بأي يهدي الناس سواء السبيل في غمرة الظلام."[٣٨]

ولا تنسى (فاغليري) أن تذكر حالات استثنائية، كانت تعزز القاعدة ولا تنفيها. وهكذا تجد (فاغليري) أن الردّ على تهمة القسوة التي يحلو للبعض أن يرمي بها رسول الله ﷺ أمرٌ يسير، فـ "محمد ﷺ بوصفه رئيساً للدولة، والمدافع عن حياة شعبه وحرّيته، قد عاقب باسم العدالة، بعض الأفراد المتهمين بجرائم معينة، عقاباً قاسياً، وأن مسلكه هذا ينبغي أن ينظر إليه على ضوء عصره، وعلى ضوء المجتمع الجاني المتبربر الذي عاش فيه. أما محمد بوصفه المُبشِّر بدين الله، فكان لطيفاً ورحيماً حتى مع أعدائه الشخصيين. لقد امتزجت في ذات نفسه العدالة والرحمة، وهما اثنتان من أنبل الصفات التي يستطيع العقل البشري تصوّرها. وليس من العسير تأييد هذا بكثير من الأمثلة المنشورة في سيرته."[٣٩]

وما تلبث (فاغليري) أن تخلص إلى أن السُّنة النبوية التي تمثل الحصيلة المنظورة لعصر الرسالة على مستوى الفعل والكلمة والممارسة والتعليم، إنما تمثل "أقوى إسناد لمفهومٍ في الحياة سليم" وإلى "أن الأحاديث النبوية تنطوي على أسمى المفاهيم الأخلاقية."[٤٠]

خاتمة:

إننا هنا إزاء كتاب يتعامل بموضوعية صارمة مع الإسلام عبر صفحاته كافة. وإذا كان بعض المستشرقين يمزج السمّ بالدسم، لأسباب شتى لا يتّسع المجال لسردها، فإننا هنا إزاء باحثة آلت على نفسها أن تتحرّر من كل عوامل الشدّ التي مارست تشويهها المعروف للمعطى الاستشراقي، وأن تقدم صورة متألقة عن الإسلام: انبثاقه في جزيرة

---

[٣٨] المرجع السابق، ص٣٠.
[٣٩] المرجع السابق، ص٣٨-٣٩.
[٤٠] المرجع السابق، ص٨٧-٨٨.

العرب "مثل ينبوع من الماء الصافي النمير"، لتحقيقه الأمن والسلام "لبلد ظل طوال قرون وقرون ميداناً لمعارك موصولة يقتتل فيها الأخوة"، ومضيّه قدماً لتحقيق أخوة الإنسان للإنسان في الأرض كلها، ولتحريره وجدانياً واجتماعياً وإنسانياً من سائر الطاغوتيات والصنميات والكوابت التي كانت تأسره وتشل فاعليته، واعتماده منهجاً واقعياً فاعلاً لاستئصال ظاهرة العبودية والرِّق، ذات العمق التاريخي والتقاليد الموغلة. والتحذير من التعامل مع شعائر الإسلام الخمس من وجهة النظر الخارجية "بل درسها درساً دقيقاً لاكتشاف السرّ الذي يجعل في ميسور تلك الشعائر أن تظهر روح المؤمن وتساعدها على السموّ تدريجياً نحو الله". والتأكيد على قدرة الشريعة على الالتحام مع الحياة والإنسراب في شرايينها كافة "إن جميع مظاهر الحياة الجماعية والشخصية خاضعة لأحكامها، وأنها لتهدف إلى ربط كل عمل من أعمال الفرد بواجباته الدينية. إن جميع فروع القانون تتمثل في الشريعة الإسلامية". والتأكيد على تلاؤم هذا الدين مع الإنسان بسبب جملة من المزايا والخصائص التي يتفرّد بها من دون سائر المذاهب والأديان المحرفة: الوضوح، والسهولة واليسر، ومراعاة قدرة الإنسان على الاحتمال، والتقييم المؤكد للحياة الأرضية وعدّها طريقاً إلى الآخرة، والاعتراف بالحاجات الجسدية للإنسان، والشمولية، والتأكيد على المسؤولية الخلقية بوصفها حجر الزاوية في السلوك الفردي والجماعي، والنزعة الواقعية، ورفض الإسلام للرجل والخرافة، واعتماد العقلانية أساساً للدين.

ثم ما تلبث (فاغليري) أن تنهي كتابها بتحليل مسهب لمنظومة القيم الخلقية التي تزدحم بها صفحات سيرة رسول الله ﷺ فيما يردّ على قول القائلين بتضحّل هذه القيم في الإسلام "وحسبنا أن نقول إن هناك أنواعاً من الصراع لا يمكن الفوز فيها ما لم يكن ثمة عامل أخلاقي بالغ القوة، إيمان دائم بعدالة القضية، ولقد كان الإسلام يملك هذا العامل".

ندوة المنهج النقدي في القرآن الكريم والمراجعات النقدية للتراث الإسلامي

٢٠ – ٢٢ جمادى الثاني ١٤٢٩هـ/ ٢٤–٢٦ يونيو ٢٠٠٨م

سعيد شبار*

نظمت كلية الآداب والعلوم الإنسانية التابعة لجامعة السلطان مولاي سليمان بمدينة بني ملال بالمغرب، ندوة دولية تحت عنوان (المنهج النقدي في القران الكريم والمراجعات الفكرية للتراث الإسلامي)، وذلك بالتعاون مع كل من: مركز دراسات المعرفة والحضارة، وشعبة الدراسات في الكلية، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، والرابطة المحمدية للعلماء، والمجلس العلمي المحلي.

وقد ساهم في أشغال هذه الندوة ما ينيف عن أربعين باحثاً من مختلف الجامعات والمؤسسات المغربية والعربية، وتمثل هدف الندوة في توجيه، الباحثين إلى القرآن الكريم والسنة النبوية لاستلهام معالم منهج المراجعة النقدية للفكر والتراث الإسلامي؛ إذ يمثل القرآن الكريم والسنة النبوية إطاراً مرجعياً للقيام بأية مراجعة للتراث.

وتضمنت الجلسة الإنتاجية كلمات كل من: السيد عميد كلية الآداب، والسيد ممثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والسيدة ممثلة الرابطة المحمدية للعلماء، والسيد ممثل المجلس العلمي المحلي، والسيد رئيس مركز دراسات المعرفة والحضارة وشعبة الدراسات الإسلامية واللجنة المنظمة.

وتوزعت أوراق الندوة على ثماني جلسات وهي على الشكل الأتي:

---

* أستاذ في كلية الآداب بجامعة السلطان مولاي سليمان في مدينة بني ملال- المغرب، ورئيس مركز دراسات المعرفة والحضارة. Chabb_sa@yahoo.fr

محور الجلستين الأولى و الثانية حول: معالم المنهج النقدي في القران الكريم: أصوله وضوابطه.

وقد عرضت في هذا المحور سبع أوراق، ركزت على إبراز بعض معالم هذا المنهج ونماذجه من القرآن الكريم والسنة النبوية؛ إذ قدم الدكتور إبراهيم عقيلي، الأستاذ في كلية الآداب/ الجديدة ورقة بعنوان: المنهج النقدي في القران الكريم أصوله وضوابطه وطرح فيها أسئلة تدور حول ما معنى القرآن؟ وما المنهج النقدي فيه؟ وما هي أصوله وضوابطه؟ وما مدى حاجة التراث إلى المراجعة الفكرية؟ وبأي معنى؟ وحاول الإجابة على هذه الأسئلة من خلال العناصر التالية: أولاً: تعريف المفاهيم الأساسية، ثانياً: الأصل البياني، ثالثاً: الأصل السمعي، رابعاً: الأصل الفطري والعيني، خامساً: المراجعة الفكرية للتراث بأي معنى؟

وقدم الدكتور محمد المستيري؛ مدير المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرع فرنسا ورقة بعنوان: مراجعة لا أصولية للتأصيل: تحرير التأويل من منهج التأصيل؛ إذ اقترح الباحث مراجعة لمفهوم التأصيل في التداول الأصولي التراثي، ومحددات لمفهوم التجديد، متحررة من الكوابح العقلية المأثورة، بحيث ترتكز –أساساً– على الفلسفة المقاصدية، وتصبح عملية التأصيل تحريراً للتأويل لا مصادرة له.

وجاءت ورقة الدكتور محمد رفيع الأستاذ في كلية الآداب/ فاس سايس بعنوان: المنهج القرآني في بناء المشترك الإنساني. تحدث فيها عن مفهوم المشترك الإنساني. وعن الأساس التكويني، والأساس التشريعي لهذه الوحدة، وعن الأولويات المقاصدية القرآنية الراهنة في بناء هذا المشترك.

وقدم الدكتور سعيد شبار, الأستاذ في كلية الآداب/ بني ملال ورقة بعنوان: نحو منهاج قرآني تجديدي في العلوم الإسلامية. ركز فيها على الدواعي والمبررات التي تستلزم هذا المنهاج في علومنا المعاصرة، التي ما تزال ترزح تحت مظاهر الجمود، والتقليد، والصورية، والتجريد، دون الإفادة من إمكانات الوحي الكونية، والإنسانية، مع ذكر لبعض معالم هذا المنهج في مصادره، وخصائصه، وقيمه، ومحدداته.

وقدم الأستاذ يوسف الكلام المحاضر في دار الحديث الحسنية ورقة بعنوان: نماذج من المنهج النقدي في القرآن. عرض فيها لنماذج تمت مراجعتها في القرآن الكريم، من خلال منهج الهيمنة والتصديق، عقائد وأفكاراً ومذاهب، وخصّ بالذكر ظاهرة الشِّرك، والدهرية، وإنكار النبوة، وأهل الكتاب، وقول المجوس والثنوية.

وأتت ورقة الأستاذة فاطمة فائز: باحثة من مدينة العيون، بعنوان: معالم في المنهج النقدي عند طه جابر العلواني تطبيقاً على بعض مباحث علوم القران؛ إذ عرضت الباحثة لعلوم التفسير، وأسباب الترول، والناسخ والمنسوخ، ولغة القرآن، ووحدته البنائية، ومفاهيمه الكلية.

وعرضت الأستاذة رشيدة رغواني: المحاضرة في كلية الآداب/ بني ملال ورقتها المعنونة بـ: معالم البناء المنهجي للمعرفة في القرآن الكريم؛ إذ عرضت سياقات لنماذج من القرآن الكريم، ويُؤسَس فيها لمعارف بديلة، بدلالات وحمولات فنية وجمالية بديلة، فضلاً عن أحكامها الشرعية، وحِكَمِها التشريعية.

أما محور الجلسة الثالثة فجاء تحت عنوان: المراجعات النقدية في العقيدة وأصول الدين.

وعرضت فيها ست أوراق؛ إذ قدم الأستاذ محمد بوالروايح من جامعة قسنطينة/ الجزائر ورقة بعنوان: المراجعة النقدية لمسائل العقيدة الإسلامية, أصولها وضوابطها؛ إذ لخص هذه الأحوال والضوابط في: مراعاة النص الشرعي, وأصول العقيدة، والمقاصد العامة للشريعة, والخلاف بين المتكلمين, ووضع المراجعة النقدية لمباحث العقيدة الإسلامية في سياقها التاريخي، وضرورة ترشيدها بالالتزام بالأصول والضوابط المنوه عليها.

أما ورقة الدكتور وصفي عاشور أبو زيد، الباحث في المركز العالمي للوسطية بالكويت، فجاءت بعنوان: معالم التجديد في علم التوحيد عند الشيخ محمد الغزالي. إذ أظهر فيها دور الغزالي في عرض الدين من خلال مراجعة العقيدة شكلاً ومضموناً من

شعب المدارس الكلامية، وبنائها على نصوص الكتاب والسنة، والجمع في التناول بين إقناع العقل وإمتاع القلب، والإفادة من حقائق البحث العلمي في تعزيز الإيمان، مع ضرب أمثلة من الواقع، وتصحيحِ الفهم المغلوط لبعض النصوص.

وجاءت ورقة الدكتور بنسالم الساهل من كلية الآداب/ بني ملال بعنوان: مراجعة قضايا العقيدة على ضوء المنهج القرآني؛ إذ سّلط من خلالها الضوء على العرض القرآني والطرح الكلامي للقضايا الإيمانية، وعلى المنهج القرآني والطرح الكلامي للقضايا، ثم على مقاصد العقائد بين الطرح الكلامي للقضايا الإيمانية، وعلى المنهج القرآني في الاستدلال على هذه القضايا، ثم على مقاصد العقائد بين الطرح الكلامي والعرض القرآني.

وقدم الدكتور محمد بنتهيلة من كلية الآداب/ أكادير ورقة بعنوان: أسس نقد ابن تيمية للشيعة. وركز فيها على بيان خصائص المنهج التيمي عموماً ومقوماته، والمتجلية في موسوعية هذا العلم في تاريخنا، وقدراته الكبيرة على البناء، والحوار، والنقد، والدحض في جبهات فكرية، وفلسفية، وشرعية، وسياسية متعددة. وقد ركز في نقد ابن تيمية للشيعة على: تحريف النصوص القرآنية، والاعتماد على الأحاديث الموضوعة، والتنقيص من قيمة الصحابة رضي الله عنهم. وقضايا عقدية كالإمامة والتقية والعصمة. وكذلك نقد بعض التوجهات السياسية المرتبطة بالموضوع.

أما الباحث محمد عبدو باحث من مدينة بنسليمان، فقدّم ورقة بعنوان: مع أبي حامد الغزالي في مراجعاته النقدية لعلم الكلام وأربابه؛ إذ نحا الباحث إلى إبراز موقف الغزالي من علم الكلام، وكشف الغطاء عن منهاجه وفكره من خلال المطالب التالية. الأول: في بيان أسباب إعراض الغزالي عن علم الكلام وانتقاده لأهله. الثاني: في بيان أن المطلوب في الاعتقاد ملازمة الاقتصاد. الثالث: في بيان مناهج الفرق في دراسة علم الكلام وأيها أولى بالصواب عند أبي حامد. الرابع: في مفهوم الإيمان عن الغزالي ونقد الإباحية.

وأسهم الدكتور خالد زهري باحث من مدينة الرباط، بورقة معنونة بـ: آفاق التوحيد وتحديات التقليد، مراجعات نقدية في علم الكلام المغربي وحدود علاقته بالفقه والتصوف. وتحدث فيها عن علم الكلام في الغرب الإسلامي، وخصوصياته التي ميزته عن نظيره في المشرق، وعن ظاهرة إلجام العوام عن الكلام، وقضايا التجديد في هذا العلم، وارتباطه بالفقه والتصوف في التجربة المغربية خصوصاً، التي عكست وظيفة هذا العلم في ارتباطه بالمجتمع، من خلال بعض النماذج الحية.

أما محور الجلستين الرابعة والخامسة فتتمثل: المراجعات النقدية في الفقه وأصوله

وقُدّمت فيه خمس أوراق، فقد قدّم الدكتور أحمد عبادي؛ الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء/ المغرب؛ ورقة بعنوان: الهيمنة والتصديق منهجاً نقدياً في القرآن المجيد. تناول فيها بيان مفهوم النقد، ومن يقوم به بين الفاعلية والجمود، ثم تحدث عن تطبيق هذا المحدد في مجالين: مجال الكتب المقدسة، ومجال القرآن المجيد. وعن الآليات التي تجعل هذه الهيمنة علمية؛ إذ جعلها في خمسة عناصر؛ عقدية وبنائية وتتبعية وتمييزية وإنسانية.

وجاءت ورقة الدكتور عبد الرحمن العضراوي من كلية الآداب/ بني ملال بعنوان: الأسس القرآنية للدرس المقاصدي والمنهج النقدي للدرس الأصولي؛ إذ تحدث عن محورين أساسيين، الأسس المنهجية القرآنية للدرس المقاصدي، والمراجعة النقدية للدرس الأصولي، وتم الوقوف على المصطلحات الأساسية في الموضوعين، والعلاقة بينهما.

وأسهم الدكتور عمر جدية من كلية الآداب/ فاس سايس بورقة معنونة بـ: نظرات في المراجعات النقدية المعاصرة في أصول الفقه؛ إذ تحدث عن هذا العلم بوصفه العلم الأصيل الذي يقدم منهاج التفكير الإسلامي المتكامل، ويساهم في تشكيل العقلية النقدية، لكنه مع ذلك عرف تأرجحاً بين القوة والضعف. وعرض لإعمال بعض

المعاصرين في المراجعات الدائرة حول هذا العلم مثل: طه العلواني،والترابي، والخمليشي، والريسوني.

وشارك الدكتور محمد همام باحث من مدينة أكادير، بورقته المعنونة بـ: تجديد أصول الفقه في مشروع الدكتور حسن الترابي، مدخل في النقد؛ إذ انطلق الكاتب من كون البحث في أصول الفقه، هو بحث في المنهج الذي استقل به هذا العلم. وركز أيضاً على مجهودات الترابي التجديدية؛ تفعيلاً وإعادة بناء، لتكون قادرة على استيعاب كل مرافق التنظيم الاجتماعي و السياسي في حياة المسلمين.

وقدَّم الدكتور عبد الناصر أقسو من كلية الآداب/ بني ملال ورقة بعنوان: قراءة نقدية في واقع المنظومة الأصولية؛ وحيث عرض فيها لجملة عناصر تقتضي مراجعة فورية، وقد جعلها في خمسة عناصر أساسية، ظاهرة التقليد، وتأثير علم المنطق، وتأثير علم الكلام، ولزوم التخريج على قواعد المذهب، والتدقيق الفلسفي؛ إذ عدّها معيقات أمام الدور الاجتهادي والتجديدي المنوط بهذا العلم.

وجاء محور الجلستين السادسة والسابعة بعنوان: المراجعات النقدية في التفسير والسنة وعلومهما.

واحتوى على تسع أوراق؛ إذ قدم الدكتور أحمد بزوي الضاوي من كلية الآداب/ الجديدة ورقة بعنوان: نقد التفاسير، مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية نموذجاً؛ إذ وضح الباحث منهج شيخ الإسلام في نقده للتفاسير، والفقه، والأصول وعموم العلوم الشرعية. ثم بيّن دائرة النقل وما تستلزمه شروط الصحة فيها، ودائرة القول أو العقل والاستدلال، وما تستلزمه شروط صحته كذلك. مع الاستدراك على مواطن القصور في الجانبين؛ إذ يمكن أن يتسرب الوهم أو الخطأ أو التعارض مع تطبيقات ذلك في مجال التفسير عموماً.

وجاءت ورقة الباحث محمد السايسي من كلية الآداب/ مكناس بعنوان: قــراءة نقدية في أسباب النزول. تحدث فيها عن ضرورة توظيف المعارف العلمية، والقواعــد المنهجية، التي أجمع عليها علماء الإسلام في فهم القرآن الكريم والاستمداد منــه، وفي مقدمة ذلك علم أسباب النزول. هذا مع الكشف عن بعض مظاهر الخلل في التصنيف والتوظيف التي تقتضيها المراجعة.

وقدم الباحث عبد الرزاق هرماس من كلية الآداب/ أكادير ورقة بعنوان: قواعــد منهجية في نقد التراث التفسيري بين القدامى والمحدثين؛ إذ عــرض لأهــم القواعــد المنهجية التي استند عليها المفسرون ابتداء من القرن الثالث الهجري حــتى الســادس، وكذا بعض إسهامات المعاصرين مع التنبيه على مواطن الضعف والقصور التي تطبعها.

ورأى الباحث محمد المنتار باحث من مدينة الرباط، ورقته المعنونة بـــــ: هيمنــة القرآن الكريم المفهوم والدلالات. أن هيمنة القرآن الكريم من أهم المحددات المنهجيــة للمراجعة، وبناء عقول لها تفكير وتقدير منهجي: وركزت ورقته على العناصر التالية: مفهوم هيمنة القرآن الكريم، وهيمنة القرآن الكريم بوصفها محدداً منهاجياً، والوحــدة البنائية وهيمنة القرآن، والعلاقة بين التصديق والهيمنة، وهيمنة القرآن ودورها في تحقيق الشهود الحضاري للأمة.

وقدمت الدكتورة مليكة حفان من كلية الآداب/ بني ملال ورقة بعنوان: نظرات نقدية في المنهج والأصول لقضايا إعجاز القرآن، عبد القاهر الجرجــاني نموذجــاً؛ إذ عملت على توضيح معالم المنهج التجديدي عند عبد القاهر الجرجــاني مــن خــلال محورين كبيرين. الأول في المراجعة النقدية لبحوث إعجاز القرآن لــدى الجرجــاني، والثاني في الأصول الفكرية الأشعرية وأثرها في الفكر التجديدي لدى الجرجاني.

وجاءت ورقة الدكتور محمد حفيظ؛ رئيس المجلس العلمي المحلي بعنوان: توجيــه القراءات وجه من الحجاج النقدي في القرآن الكريم. تناول فيهــا أوجــه القــراءات

القرآنية وعلاقتها بالمعاني والدلالات القرآنية، والمراجعة التي يعترض على بعض الوجوه فيها دون بعض، بحسب المعنى والسياق.

وقدّم الأستاذ احمد صابر، باحث من مدينة أكادير، ورقة بعنوان: منهج التصديق في القرآن الكريم: نموذج نبأ ابني آدم؛ إذ تناول بالبيان بعض المفاهيم القرآنية؛ مثل مفهوم الكتاب، والحق، والتصديق، والهيمنة، وارتباطها بالوحدة البنائية للنص في شبكته العلائقية، متتبعاً في ذلك أقوال المفسرين، ومطبقاً ذلك على نموذج قصة ابني آدم.

وشارك الأستاذ محمد رستم من كلية الآداب/ بني ملال بورقة معنونة بـ: المراجعة النقدية المعاصرة للسُّنة النبوية، أحاديث صحيح البخاري والنقد المعاصر نموذجاً؛ إذ انبرى الباحث للدفاع عن صحيح البخاري أمام الطعون والتشكيكات، التي تعرض لها هذا الكتاب تحت أغطية متعددة من: القراءات، والمراجعات التحريفية للحقائق، مبيناً تهافتها وقصورها العلمي عن إدراك جهود البخاري-رحمه الله- وصناعته الفنية في الجامع الصحيح.

وقدم الأستاذ جمال اسطيري من كلية الآداب/ بني ملال ورقة بعنوان: قراءة نقدية في كتاب المصاحف لابن أبي داود؛ إذ أكد الباحث على أهمية هذا الكتاب وخطورته، لما اشتمل عليه من روايات وجد فيها المستشرقون مرتعاً خصباً للطعن، والتشكيك في القرآن وعلومه. وتتبعت الورقة بعض هذه الروايات بالنقد والمراجعة، متناً وسنداً، مبنياً لضعفها وعدم صلاحيتها للاحتجاج.

أما محور الجلسة الثامنة فجاء بعنوان: المراجعات النقدية في اللغة و العلوم الشرعية

اندرجت في هذا المحور أربع أوراق، فقد قدّم الدكتور محمد الغازي من كلية الآداب/ أكادير ورقة بعنوان:النص القرآني والدرس اللساني بين توظيف المنهج

واستثمار النتائج؛ إذ وضّح في قسم نظري ضرورة الإفادة مما توفره المعرفة الإنسانية الحديثة لفهم النصوص المقدسة، ثم ركز في قسم تطبيقي على النتائج الايجابية، وما تتيحه من إمكانات وآفاق، وعلى النتائج السلبية المترتبة على سوء التطبيق، والتوظيف المنهجي.

وجاءت ورقة الأستاذ الحسن بنعبو من كلية الآداب أكادير، بعنوان: تتميم رؤية الغزالي الطبيعية للاستدلال الشرعي على ضوء ما استجد من أبحاث في الدراسات اللسانية والمنطقية. وفيها ناقش استدلال الغزالي واحتجاجه وتوظيفه للمنطق في مباحث الأصول، مقارناً بين المنهجية الجدلية الخطابية والمنهجية الأرسطية. وتحدث عن وصل المقال الفقهي,والخطاب الطبيعي، وعلاقتهما بالقياس الأصولي وقياس التمثيل.

وقدّم الدكتور إدريس ميموني من كلية الآداب/ بني ملال ورقة بعنوان: المنهج النقدي في العلوم الإسلامية بين التصور الشمولي والتصور الجزئي: السيوطي نموذجاً؛ إذ ركّز الباحث على البعد التكاملي في العلوم عند السيوطي، وقدرته على بناء مناهجها، وضوابطها، لاسيما في مجال اللغة العربية بين النص الشرعي وكلام العرب. و مجال مناهج النقد لأصول الرواية اللغوية.

وجاءت ورقة الأستاذ عبد الله هداري باحث من مدينة بني ملال بعنوان: المفردة القرآنية و مفهوم المصطلح، مقاربة منهجية. وفيها وضّح أهمية البحث في مفردات القرآن، وعلاقتها بعربيته وبنائيته، وعلى عنصر التجدد والتطور في هذه المفردات عبر التاريخ، بوصفها كائنات حية تستجيب لتحديات و(نوازل) كل مرحلة، بحسب سقف العلوم والمعارف السائدة.

وخلصت الجلسة الختامية بعد التقرير التركيبي لأعمال الجلسات إلى جملة توصيات وتوضيحات، من أبرزها:

ـ الدعوة إلى استئناف البحث في هذا الموضوع الحساس؛ لأنه يشكّل عمق الأزمة الفكرية والمنهجية في الأمة، من خلال استيعاب وجهات النظر المختلفة ومناهج البحث المتعددة والمتكاملة، وذلك بتجاوز النظرة والرؤية الأحادية التي تكرر نفسها دوماً دون قدرة على استئناف البناء.

ـ الدعوة إلى تشكيل لجان علمية من الهيئات المشاركة، تتوزع حسب التخصصات العلمية؛ إذ تنظر كل لجنة في تخصصها إلى ما تمّ من مراجعات قديمة أو حديثة، ثم ما يلزم من مراجعات جديدة مكملة، بحيث تصنف هذه المراجعات وتستكتب من جديد الأقلام المتخصصة في الموضوع؛ تفعيلاً لحركية المراجعة البطيئة وضخاً للدم فيها من جديد.

ـ يعمل المركز على تفعيل هذه التوصيات وفق مخطط زمني، بالاتفاق مع الجهات المشاركة في أقرب الآجال، وكذلك التسريع بطبع أعمال المؤتمر بحول الله تعالى.

المؤتمر العلمي الدولي

الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية

عمان: الأردن: ٣٠ شوال– ١ ذو القعدة ١٤٢٩هـ،

٢٩– ٣٠ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٨م

مكتب الأردن

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع الجامعة الأردنية ووزارة الثقافة مؤتمراً علمياً دولياً، بعنوان "الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية". وقد تمّ التخطيط لهذا المؤتمر منذ عام ونصف، وكان الهدف الأساسي من تنظيمه تبيان تمثلات الفلسفة في الفكر الإسلامي، وتجلية الصُّور التي تعاملت بها فئات الباحثين في الفلسفة الإسلامية من داخل الأمة الإسلامية وخارجها، والإسفار عن موقع الفلسفة الإسلامية من مجالات المعرفة، وأثرها في حركات الإصلاح، لا سيما الغربية منها. ولعلَّ الهدف الأسمى ماثل في استنهاض همم المفكرين والباحثين، وحثّهم على تأصيل موقع الفلسفة الإسلامية في الدراسات الفلسفية المعاصرة، وأثرها في تطور الفكر البشري، ودورها في معالجة المشكلات والقضايا الفكرية والعلمية المعاصرة.

وقد استجاب لدعوة المشاركة في أعمال المؤتمر ثمانية عشر باحثاً من: المغرب ومصر وسوريا والسعودية وتركيا والسودان والجزائر و العراق والأردن.

وتضمن برنامج المؤتمر جلسة افتتاحية تحدث فيها الدكتور فتحي ملكاوي المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، والأستاذ جريس سماوي الأمين العام لوزارة الثقافة الأردنية مندوباً عن وزيرة الثقافة في الأردن. وكان من المفترض أن يكون المرحوم الدكتور عبد الوهاب المسيري من المشاركين في المؤتمر، إلا أن قدر الله الغالب؛ فاختاره إلى جواره. وحرصاً من اللجنة التحضيرية لهذا المؤتمر على التذكير

بتراث المسيري، ووفاءً لدوره في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، رأت اللجنة أن تكون ورقته حاضرة في المؤتمر، فقدمت الدكتورة هبة رؤوف عزت خلاصة للبحث في الجلسة الافتتاحية.

وتوزعت جلسات المؤتمر على سبع جلسات في يومين، فضلاً عن محاضرة الجلسة الافتتاحية، ومحاضرة ضيف شرف مؤتمر الأستاذ الدكتور طه عبد الرحمن، التي كانت بعنوان: "الفلسفة التداولية والاستقلال الفلسفي."

وتوزع الوقت المخصص لكل جلسة على نصفين: الأول لعرض البحوث، والثاني للتعقيب عليها ومناقشتها، وقد كان لهذه المناقشات والمداخلات أثرها في إغناء بحوث المؤتمر.

وعقدت فعاليات اليوم الأول في رحاب الجامعة الأردنية، وجاءت الجلسة الأولى برئاسة الدكتور فتحي ملكاوي المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وتضمنت ورقتين، وتحدث في الجلسة الأستاذ الدكتور حسن حنفي، أستاذ الفلسفة غير المتفرغ في جامعة القاهرة/ مصر، وقد جاءت ورقته بعنوان: "الفلسفة الإسلامية من النقل إلى الإبداع"، رأت الورقة أن الفلسفة الإسلامية بدأت بالنقل عن طريق الترجمة، اختياراً وتعليقاً وإنشاءً للمصطلح، ثم شرحاً وتلخيصاً وعرضاً، نسقياً أو شعبياً، فلسفياً أو أدبياً. ثم بدأ التأليف باجتماع الوافد والموروث حتى ينشأ الإبداع الخالص، الذي لا يعتمد على مصادر خارجية أو داخلية. ثم يبدأ الإبداع من تكوين الفلسفة، والرد على علم الكلام منهجاً وموضوعا وغاية، والتوحيد المطلق بين الفلسفة والدين، وبين العقل والوحي.

وجاءت الورقة الثانية في هذه الجلسة بعنوان: "وظيفة الفلسفة في العالم العربي الإسلامي المعاصر" للأستاذ الدكتور عزمي طه، أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة آل البيت/ الأردن. وبيّنت الورقة العلاقة بين الفلسفة والدين، من خلال محاولتها

استخلاص قانون للعلاقة بين وظيفة كل من الفلسفة والدين. ورأت الورقة أن الفلسفة ينبغي أن تمارس الوظيفتين التاريخيتين الرئيستين: الوظيفة النظرية بكل تفاصيلها في البحث عن الحقيقة، متعاونة في ذلك مع الدين الإسلامي، وأن تكون إشكالاتها هي إشكالات مجتمعها وأمتها أولاً، من أجل إنشاء فلسفة نظرية عربية إسلامية منضبطة بضوابط الحق في الوحي الإلهي.

أمّا الجلسة الثانية فترأسها الأستاذ الدكتور خالد جبر، أستاذ الأدب العربي في جامعة البترا/ الأردن. ونوقشت في هذه الجلسة ثلاث ورقات، تحدث فيها كل من الأستاذ الدكتور يمنى طريف الخولي، أستاذ فلسفة العلوم ورئيس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة/ مصر. وجاءت ورقتها بعنوان: "نشأة الفلسفة الإسلامية تطوراً لعلم الكلام"، وبيّنت الباحثة أن علم الكلام هو تشكُّلٌ للعقل العربي الصميم، وكأنه هو الفلسفة الإسلامية الخاصة التي مهدت الطريق نحو الفلسفة الإسلامية العامة أو الحكمة، ثم كان تمام الكلام في الحكمة، وهي مرحلة عقلية تالية، استوعبته وتجاوزته، فكانت أعلى وأوسع منظوراً وأكثر نضجاً.

وكانت الورقة الثانية للأستاذ حسن أبو هنية، الباحث في شؤون الفكر الإسلامي/ الأردن، وهي بعنوان: "التشكلات الفلسفية لعلم الكلام"، فبيّن أن علم الكلام جاء بمناهج جدلية وحوارية متميزة، أثْرَت الحضارة الإسلامية بمنهجيةٍ مؤصّلة، وإن كانت استعانت في بعض قواعدها بالمنقول اليوناني والفارسي، إلا أنها طبعتهما بطابع الإسلام عن طريق الدمج والاستيعاب، ولا يخفى أن الأصل في هذا المنهج الجدلي هو ما جاء به القرآن الكريم من نماذج متميزة في المحاورة والمناظرة.

وختمت الجلسة الثانية بورقة بعنوان: "طبيعة التفكير الإسلامي في الإجابة عن الأسئلة الفلسفية التقليدية"، قدّمها المهندس الأردني سعيد فودة، الباحث في قضايا العقيدة والفكر الإسلامي، وحاول أن يثبت فيها أن الفكر الإسلامي في مختلف تجلياته

مساهمة أصيلة في حل المشكلات الفلسفية بأسلوب خاص، واستعرض بعض الحلول التي ساهم بها علماء الإسلام في مجال المعرفة.

أمّا الجلسة الثالثة فترأسها الأستاذ الدكتور حسن حنفي، ونوقشت فيها ورقتان، استهلها الأستاذ الدكتور هادي نهر، أستاذ اللغويات وعميد كلية الدراسات الأدبية واللغوية في جامعة جدارا/الأردن، بورقة معنونة بـ: "برهانيه العقل العربي من خلال فقه اللغة" انطلق فيها الباحث من (فقه اللغة)؛ فرأى أن الشاعر قادر على أن يأتي إلى الفلسفة من الشعر، ومن الصعوبة أن يذهب الفيلسوف إلى ميدان الشعر، واستدل على ذلك من خلال أشعار المتنبي والبحتري وأبي تمام.

وجاءت الورقة الثانية تحت عنوان: "الشريعة توجب التفلسف"، قدمها الباحث الأستاذ معتز حسن قاسم/ الأردن، فبحثت الورقة العلاقة بين الدين والفلسفة، ومدى أحقية هذه العلاقة في أن تكون مبنية على أسس قويمة وموضوعية، بحيث يتمكن الخطاب الفلسفي من أن يأخذ أرضية مشروعة في الوسط الديني الإسلامي، وذلك من خلال العبور من الدعوة النصية في آيات الكتاب الكريم، ومن خلال عقلانية الدين.

أمّا فعاليات اليوم الثاني فعقدت في رحاب المركز الثقافي الملكي، وترأس جلستها الأولى الأستاذ عبدالله أبو رمان، مدير المركز الثقافي الملكي/ الأردن، ونوقشت فيها ثلاث أوراق. فجاءت الورقة الأولى بعنوان: "تأملات في تسعة نماذج من الحكمة الصوفية المبكرة"، وقدمها الأستاذ الدكتور أديب نايف ذياب أستاذ الفلسفة في الجامعة الأردنية المتقاعد، وكشفت الورقة أهمية الحِكم الموجزة التي رويت عن أساتذة الأجيال الثلاثة الأولى من الصوفية (في الفترة من ١٣٠هـ إلى ٣٧٥هـ)، سواء في التعبير عن الجانب الروحي والخُلُقي في الإسلام، أو في قدرتها على توجيه سلوك الناس إلى الرشاد. وتخّير البحث من أجل هذا الغرض تسعة نماذج من الحكمة الصوفية في ذلك العصر، مناقشاً إياها كي تبوح بتلميحاتها ومراميها.

وقدمت الدكتورة مروة محمود خرمة، أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد في الجامعة الأردنية، ورقة بعنوان: "وحدة الوجود ودلالاتها عند الصوفية"، فحاولت توضيح مفهوم (وحدة الوجود) في الفكر الإسلامي، ولا سيما في التراث الصوفي، والإجابة عن بعض التساؤلات مثل: هل (وحدة الوجود) عقيدة أصيلة في الفكر الإسلامي أم دخيلة؟ وما الذي يميز وحدة الوجود الإسلامية عن غير الإسلامية؟ وما مواقف الناس من القول بها؟ وما دلالات وحدة الوجود عند الصوفية؟

وتحت عنوان: "الفلسفة الذاتية في الفكر الإسلامي المعاصر"، حاول الدكتور زكي الميلاد، الباحث في الفكر الإسلامي، ورئيس تحرير مجلة الكلمة/ السعودية، أن يكشف عن واحدة من الفلسفات المهمة والجادة، التي اتصل بها الفكر الإسلامي المعاصر، وهي الفلسفة الذاتية التي أبدعها الفيلسوف الإسلامي محمد إقبال، وعرف بها في الشرق والغرب، وبرهن من خلالها على تخلّق الفكر الإسلامي وقدرته على الإبداع الفلسفي.

أمّا الجلسة الثانية فترأسها الأستاذ الدكتور عبد الناصر أبو البصل، رئيس جامعة العلوم الإسلامية العالمية/ الأردن، ونوقشت في هذه الجلسة ورقتان. قدّم الأولى الدكتور رضوان زيادة/ طبيب سوري وأستاذ زائر في جامعة هارفرد الأمريكية، وكانت بعنوان: "نقد فلسفة ما بعد الحداثة في الفكر الغربي المعاصر". وتناولت الحداثة من كونها نتاجاً غربياً محضاً، ومحصلة لسياق التطور التاريخي الغربي، ورأت أن الحداثة زمن تاريخي أكثر من كونها تمثل وعياً جديداً، وإن كان هذا الوعي الجديد قد تمظهر في فترة تاريخية محددة، ما جعلها لصيقة بعددٍ من المحددات، بدءاً من العقلانية والتنوير، وانتهاءً بفكرة التقدم.

وقدّمت الدكتورة نعيمة إدريس، المحاضرة بالمدرسة العليا للأساتذة بقسنطينة/الجزائر، الورقة الثانية وكانت بعنوان: "أثر المفاهيم الفلسفية الغربية في الفكر الإسلامي: العلمانية وتداعياتها نموذجاً". وتحدثت الورقة عن الأفكار والمفاهيم التي

ولدت في الغرب، ونقلت إلى العالم الإسلامي عبر عدة قنوات، مؤثّرة بذلك في البنيـــة الفكرية المفاهيمية للمجتمعات الإسلامية، ومتسببة في إثارة الجدل والنزاع والفتنة بين أبناء المجتمع الإسلامي، بسبب تباين مواقفهم من هذه الأفكار الوافدة، ومـــن ذلـــك مفهوم العلمانية الذي ظهر في الغرب المسيحي، وما نتج عنها من تـــداعيات خطـــيرة على المستويين الفكري والسلوكي.

أمّا الجلسة الثالثة فترأستها الأستاذة الدكتورة يمنى طريف الخولي، رئـــيس قســـم الفلسفة في جامعة القاهرة/ مصر. ونوقشت في هذه الجلسة ورقتان، الأولى للـــدكتور وائل خليل الكردي أستاذ الفلسفة المشارك في جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيـــا، وجاءت بعنوان: "شروط إدارة وتوجيه الوعي المعاصر وفق فلسفة إسلامية المعرفـــة"، وتحدث عن فرضيتين، الأولى: أن هنالك فلاسفة مسلمين أرادوا بناء منظومات فكرية متكاملة، تأخذ وتستمد شرعية ما من خلال الصبغة الإسلامية، مما أوقعهم في عدد من المشكلات والمفارقات. أمّا الفرضية الثانية، فهي أن فكرة الفلسفة الإسلامية لم تتحقق إلا في عصرنا الراهن فيما عرف بمشروع أو فكرة إسلامية المعرفة، ونـــادت الورقـــة بضرورة فهم هذا المشروع على أنه الفلسفة الإسلامية بصورتها الحقة، وهذا يتحقـــق بمزيد من الفهم الناشئ عن المقارنة الواعية للفكر والفلسفة الأوروبية المعاصرة، الـــتي اتّسمت بصفة الرؤى المنهجية التحليلية، بما لها وما عليها.

أمّا الورقة الثانية في هذه الجلسة فجاءت بعنـــوان: "فلســـفة الأنـــوار والفكـــر الإصلاحي العربي"، قدمها الأستاذ محمد زاهد جول/ تركيا وهو باحـــث في قضـــايا الفكر الإسلامي، وعرضت الورقة فلسفة الأنوار التي سادت أوروبا في القرن الثـــامن عشر بوصفها نموذجًا إرشاديًّا للفكر الإصلاحيّ العربيّ في نهاية القرن التّاسع عشـــر، وبداية القرن العشرين، ويُعدّ محمد عبده أحد أبرز ممثلي الفكر الإصلاحي فيما أُطلـــق عليه عصر النَّهضة؛ إذ شكَّلت فلسفةُ الأنوار نموذجًا وتحدِّيًا في الوقت نفسه.

وعُقدت الجلسة الرابعة والأخيرة، برئاسة الأستاذ الدكتور سحبان خليفات، أستاذ الفلسفة في الجامعة الأردنية المتقاعد. ونوقشت في هذه الجلسة ورقتان. الورقة الأولى قدمها الدكتور أنور الزعبي، الباحث والمفكر الإسلامي/ الأردن، وجاءت بعنوان: "المعرفة الفطرية في ضوء إسهامات الفكر العربي الإسلامي"، وفيها أكّد على أن الفطرة لم تحظ في الفكر الفلسفي بالأهمية المعتبرة بوصفها، في العرف العربي والإسلامي، أساس كل معرفة، ومنطلق عملية التعقل بأسرها، لذا فإن محاولة بيان المفهوم الشرعي للفطرة، وتفهم بعض المفكرين البارزين له تحديداً، يفيد في إلقاء الضوء على العديد من المسائل الكبرى التي تضمنتها الشريعة، والمتعلقة بالمعرفة والوجود، والإنسان، والعبادة، وفعالية التعقل.

أمّا الورقة الثانية، فقدمها الدكتور مصطفى غنيمات، أستاذ الفلسفة الإسلامية المشارك في جامعة الإسراء الخاصة /الأردن، وجاءت بعنوان: "نشأة التفكير الإسلامي وخصوصية العلوم الإسلامية المبكرة"، وبيّن فيها أن نزول القرآن الكريم مثّل انقلاباً في التفكير العربي بل وفي التفكير الإنساني، حين رسم للناس كافة قواعد الفكر والنظر إلى جانب قواعد الحياة العملية، وبيّن لهم حقيقة الحقائق الغيبية (الميتافيزيقية)، والحقائق العلمية (الكونية)، والقواعد المتعلقة بالسلوك الإنساني. وشكّلت تلك الحقائق والقواعد، كما جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية، لَبنات أساسية في نشأة التفكير الإسلامي، ومن ثم النشأة المبكرة للعلوم الإسلامية.

وتضمنت الجلسة الختامية كلمات المؤسسات المنظمة للمؤتمر، تبعها البيان الختامي للمؤتمر، وتلاه الدكتور رائد عكاشة مقرر اللجنة التحضيرية، وتضمن البيان التوصيات الآتية:

١. التنويه بالتعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة الأردنيـــة ووزارة الثقافة، في بحث قضايا التراث والفكر الإسلامي. والدعوة إلى ترسيخ هذا الأســـلوب من العمل المشترك بين المؤسسات الأكاديمية والأهلية والرسمية.

٢. تشجيع إقامة الندوات والمؤتمرات التي تناول الفلسفة وقضاياها المختلفة مـــن منظور مستقبلي، وتبين موقع الفلسفة الإسلامية من الفلســـفات المعاصـــرة. وعقـــد المؤتمرات التي تتلمس تجديد علم الكلام وتأصيل الفلسفة الإسلامية، والتطرق إلى مابعد الحداثة وتجلياتها في الفكر المعاصر، والفكر العربي الإسلامي.

٤. الدعوة إلى الاجتهاد في تجديد فهم التراث، من خلال منهج نقدي لا دفاعي، لينتقل الفكر العربي الإسلامي من مرحلة التغني بالتراث فحسب إلى دائرة الإبداع.

٥. دعوة الباحثين إلى إجراء بحوث علمية تجمع بين التأصيل النظـــري والتطبيـــق العملي للفلسفة ليتجلّى دور الفيلسوف العالم العامل.

٦. الدعوة إلى إعداد قاعدة معلومات خاصة بالفلسفة الإسلامية توضـــع علـــى الشبكة العنكبوتية، ونشر أبحاث هذا المؤتمر في هذه الشبكة، إضافة إلى نشرها ورقياً.

٧. الاهتمام بالدرس الفلسفي في أقسام العلوم الاجتماعية، وتشـــجيع التوعيـــة بآليات الفلسفة، وإدارتها، وكيفية استخدامها في بحث الموضوعات؛ ودعم الباحثـــين المتميزين للتخصص في الفلسفة الإسلامية، بهدف تقديم إنتاج إبداعي على المســـتوى العالمي، يسهم في دعم الحضور الإسلامي في ساحة الفكر العالمي، وترشيد الحضـــارة المعاصرة.

٨. الاهتمام بدراسة علم الكلام الجديد، ولا سيما التطبيقات المعرفية في فلســـفة العلم.

عروض مختصرة

إعداد: أسماء حسين ملكاوي

١. **التراث والمنهج بين أركون والجابري،** نايلة أبي نادر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨م، ٥٩٠ صفحة.

يمثّل هذا الكتاب قراءة معمقة لمشروعيّ كلٍ من: محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، ورؤيتهما للعلاقات بين العقل والخطاب. يتألف الكتاب من: مقدمة، وعشرة فصول، وخاتمة؛ إذ درست فيه مؤلفته الباحثة اللبنانية أبي نادر، عُنصريّ "التّراث والمنهج" في كتابات كِلا المفكرين المذكورين دراسة نقدية مقارنة مع تشريح لجهد كليهما في المجالات المتنوعة(سياسية ودينية، إلخ)، وقامت باستقصاء ما كُتب عنهما في هذا السياق.

٢. **ما بعد الاستشراق: الغزو الأمريكي للعراق وعودة الكولونياليات البيضاء،** فاضل الربيعي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧م، ٢٩٣ صفحة.

يُقدّم المؤلف في كتابه مفهوماً (حديثاً) للاستشراق- مقارناً إياه بالاستشراق الكلاسيكي، الذي ارتبط قديماً ببزوغ عصر الاستعمار في الشرق- وأسماه "ما بعد الاستشراق"، المرتبط ببزوغ عصر استعماري جديد، والمتمظهر في أحدث صُوره بالغزو الأمريكي للعراق؛ هذا الغزو الذي كشف عن الطريقة التي تمّ فيها إنشاء صُور خياليّة عن الشرق، كما قدم للغرب بأسره، فرصة للتعرف على الشرق القديم نفسه من جديد، ولكن عبر أدوات جديدة من العنف، غير معهودة في الكولونياليَّات القديمة. ويتكون الكتاب من ستة فصول، تحمل العناوين التالية: من رحلات الاستشراق الأولى إلى ما بعد الاستشراق، هوس تخيُّل العراق، حول التاريخ الاستشراقي، أوهام النخبة: إخفاق الليبراليات الجديدة، من الهند القديمة إلى أفغانستان الجديدة: عودة الكولونياليَّات البيضاء، أساطير ما بعد الاستشراق.

٣. **الإسلام والإصلاح الثقافي**، زكي الميلاد، القطيف: دار أطياف للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م، ١٧٥ صفحة.

يتناول المؤلف قضية الإسلام والإصلاح الثقافي في ثلاثة محاور رئيسية، ناقش في أولها الأزمة التي يعيشها المثقف في العالمين العربي والإسلامي، مستعرضاً أهم من دعاهم بالمثقفين من روّاد النهضة ودعاة التحديث والتجديد، منذ عصر التنوير مثل: طه حسين، ورفاعة الطهطاوي، ومحمد عبده، إلى وقتنا الحالي من: محمد أركون، إلى محمد عابد الجابري، وعبد الرحمن بدوي. ثم يتناول في المحور الثاني مفهوم "الإصلاح الثقافي"، ويذهب إلى معالجة مجموعة من القضايا الإصلاحية، ويتحدث عن قوى التحديث في العالم الإسلامي، والمشاكل التي تعوقها مثل؛ ظاهرة العنف، وأزمة الهويّة والانتماء. ويدرس المؤلف في المحور الثالث، آفاق الإصلاح الثقافي، في مجموعة من القضايا الهامة وهي: التنوير الديني، والتسامح الإسلامي، والنظرة إلى الآخر، ومجتمع المعرفة، والقطيعة والتواصل.

٤. **تحليل النظريات الاقتصادية**، بول كروغمان، ترجمة: رانيا محمد عبد اللطيف، القاهرة: الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، ٢٠٠٧م، ٢٧٠ صفحة.

يهدف كروغمان في كتابه هذا إلى شحذ تفكير الكثير ممن يعدون أنفسهم على قدر كبير من الدراية في الاقتصاد، وحثهم على بذل المزيد من التفكير الفعلي في العلوم الاقتصادية، وذلك عبر مجموعة من المقالات التي كتبها ونشرها في عدد من المجلات الأمريكية، خلال سنوات عدة، تعليقاً وتحليلاً على بعض الأحداث الاقتصادية الجارية في أمريكا أو فرنسا، وفجّر من خلالها بعض الأفكار المقبولة عند الناس وجعَلها تبدو غير صحيحة، من أجل حثهم على التفكير، واستخدم في ذلك أسلوباً سهلاً ميسراً وممتعاً، محاولاً إزالة الانطباع لدى عامة الناس بأن علم الاقتصاد معقد وممل. وتحدث في كتابه عن مجموعة من القضايا الاقتصادية وما يتعلق بها من نظريات، وظواهر يلاحظها الإنسان العادي، على رأسها: نظام الضرائب، والعولمة، واقتصاد السوق.

٥. الانتماء الحضاري والهوية الثقافية في ضوء عروبة القرآن – الإسلام العربي .. معالم في طريق الوحدة والتعايش والاعتدال لتدبّر القرآن وفهمه بلسانٍ عربيٍ مبين، علاء الدين المدرس، العراق: دار الرقيم، ٢٠٠٨م، ١٩١ صفحة.

في وقت أصبح فيه موضوع الهوية والانتماء من أخطر التحديات التي تواجه الشباب العربي والمسلم وثقافتهم المعاصرة؛ فإن المؤلف يوجه رسالة –عبر هذا الكتاب– إلى شباب الأمة، يدعوهم فيها إلى التمسك بهويتهم وانتمائهم العروبي الإسلامي، وينبههم إلى مفاهيم الوحدة، والحوار الحضاري، والتعايش السلمي بين الحضارات، والأديان، والمذاهب، والشعوب، والأمم. ويحاول الكتاب من خلال موضوعاته المتنوعة، تأصيل مفهوم وحدة الحضارة في تاريخ الإنسان، ممثلة في وحدة الأصل واللغة والعقيدة. ومن أهم الموضوعات التي طرحها في كتابه: العرب والعروبة بين مفهوم الربانية ومفهوم القومية، لغة القرآن بين الأصالة والتجديد والحيوية، جزيرة العرب موطن الحضارة الأولى الأصلية، عروبة اللغات الأوروبية، الطب العربي والطب النبوي، مفردات الحداثة والتقانة في اللغات الأوروبية ذات الأصل العربي، وغيرها الكثير.

٦. الماضوية – الخلل الحضاري في علاقة المسلمين بالإسلام، سامر خير أحمد، عمان: دار البيروني للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م، ١٦٦ صفحة.

يسعى مؤلف الكتاب إلى المشاركة في الجهود الفكرية والنظرية التي تبذل للوصول إلى الفكر الإسلامي الحقيقي– الذي هو مفتاح التغيير في واقع أمتنا المتردي– بعد أن أيقن أن الفكر الماضوي الذي رفع شعار النهضة في أواخر القرن التاسع عشر، على يد الشيخ محمد عبده، قد نجح في زمنه هو، ولكنه لم يعد قادراً على إنهاض الأمة من جديد. يتكون الكتاب من سبعة فصول، تحمل العناوين التالية على التوالي: مأزق الماضوية، الماضوية ضد النهضة، العقل الماضوي، الماضوية والسياسة، الماضوية في الممارسة الاجتماعية، الماضوية وأداء الشعائر، ضد الماضوية. ويضع المؤلف في خاتمة كتابه خمسة شروط موضوعية، لا بدّ أن يتأسس عليها أي مشروع نهضوي عربي

ناجح، وهي: أن يكون المشروع فوق قطري، فضلاً عن كونه عصرياً، ودكتاتورياً (بمعنى الالتزام الأخلاقي الطوعي للانخراط فيه)، ووحيداً، وذا أولوية.

٧. **القرآن الكريم في دراسات المستشرقين (دراسة في تاريخ القرآن: نزوله وتدوينه وجمعه)**، مشتاق بشير الغزالي، بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٨م، ٢٠٠ صفحة.

الكتاب في -أصله- بحث أكاديمي أعد لنيل درجة الماجستير، يتناول فيه المؤلف بالتحليل والنقد الدراسات الاستشراقية التي أخذت تبحث في موضوع تأريخ النص القرآني منذ قرنين ونصف، ودرستْ القرآن من حيث نزوله وتدوينه وجمعة، وتضمنتْ العديد من الادعاءات الباطلة، التي دفعت بعضهم إلى القول بتحريف القرآن، أو أنه مستقى من النص التوراتي، وهنا يجتهد الباحث في دحض أباطيل المستشرقين حول القرآن الكريم، بعد مناقشتها بأسلوب علمي رصين. ويتضمن البحث أربعة موضوعات رئيسة هي: التصور التاريخي لعلاقة الاستشراق بالقرآن الكريم، تنزيل القرآن الكريم في المنظور الاستشراقي، تدوين القرآن الكريم وجمعه في عهدي النبوة والخلافة الراشدة في المنظور الاستشراقي، طعون المستشرقين في النص القرآني.

٨. **النظم الإسلامية**، عبد العزيز الدوري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري، العدد ٦، ٢٠٠٨م، ٢٢٣ صفحة.

يتكون الكتاب من ثلاثة فصول: جاء الأول منها بعنوان "النظم السياسية"، وهو يتناول الموضوعات التالية، هي: أصول النظم السياسية، نظام الخلافة وتطوره، نظريات الخلافة. أما الفصل الثاني فيبحث في "النظم المالية" في أربعة موضوعات، هي: تدابير الرسول، التنظيمات المالية للخليفة عمر بن الخطاب، نظام الضرائب في العصر الأموي، نظام الضرائب في العصر العباسي الأول. أما الفصل الأخير فيتحدث عن "النظم الإدارية" في موضوعين، هما: الدواوين، والوزارة: نشأتها وتطورها.

٩. **تطور الفكر السياسي السُّني: نحو خلافة ديمقراطية**، أحمد الكاتب، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٨م، ٣٠٧ صفحة.

يطرح الكتاب سؤالاً محورياً مفاده: هل يمكن الجمع بين الخلافة والديمقراطية؟ مستعرضاً مجموع الإجابات التي تناولها المفكرون المسلمون على هذا السؤال، التي أدت- في مجملها- بالمؤلف إلى طرح سؤال آخر: هل يتناقض الإسلام مع الديمقراطية، أم يتناقض مع الفكر الاستبدادي الخاص الذي يحمله البعض عن الإسلام؟ ويستنتج المؤلف بعد دراسته لمعالم الدولة الإسلامية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، وظهور المذاهب الدينية المختلفة، أن الفكر السياسي السُّني القديم يتناقض مع الديمقراطية، ثم يحاول تقديم صورة جديدة عن الفكر السياسي الإسلامي، يجمع فيها بين الإسلام والديمقراطية، ويدعو في نهاية الأمر إلى قيام خلافة شعبية ديمقراطية. يتكون الكتاب من مقدمة بعنوان: بين الخلافة والديمقراطية، وخمسة أبواب تحمل العناوين التالية: الطابع المدني للدولة الإسلامية الأولى، نشوء المذهب السُّني وتأسيس الأصول التشريعية، ملامح الفكر السياسي السُّني، العوامل الذاتية في انهيار أنظمة "الخلافة"، تطور الفكر السياسي السُّني من الخلافة إلى الديمقراطية، وخاتمة بعنوان: نحو خلافة ديمقراطية، لا سنية ولا شيعية.

١٠. **ما بين دولة الطوائف والدولة الديمقراطية: إشكاليات وتوجهات- تراثنا الفكري: بين الرؤية السّلفية والتّنوير المعرفي**، مجموعة مؤلفين، بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٨م، ٢٦٩ صفحة.

يندرج هذا الإصدار ضمن سلسلة إصدارات تجمع نتاج أعمال الندوات الفكرية التي ينظمها مركز مهدي عامل الثقافي. ويوثق الكتاب لجلسات الندوة الفكرية بعنوان: "تراثنا الفكري بين الرؤية السلفية والتنوير المعرفي". ويتضمن الكتاب الأوراق البحثية التي قدمتها مجموعة من الباحثين المشاركين بالندوة، ونذكر منها: "في نقد دولة الطوائف أم في نقد المنظور الطائفي للدولة" لوجيه كوثراني، "كيفية بناء الدولة الحديثة" لدميانوس قطار، "التأويل الصوفي من البنية إلى القراءة" لطيب تيزيني، "نزعة

تقديس الماضي" لجابر عصفور، "التراث العقلاني للنهضة العربية وتحديات ثقافة العولمة" لمسعود ضاهر، "تراثنا الفكري بين الرؤية السلفية والتنوير المعرفي" لسليمان تقي الدين.

١١. **الرحمانية ديمقراطية القرآن،** محمد سلمان غانم، بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٨م، ٢٤٥ صفحة.

يشتق الكاتب الكويتي عنوان كتابه "الرحمانية" من الرحمة، وهي كلمة قرآنية تعني بالمفهوم العملي: إعطاء كل ذي حق حقه، بلا ظلم أو استغلال. والرحمانية كما يراها المؤلف هي ديمقراطية القرآن، التي درسها بعض تجلياتها ومظاهرها العملية في فصول كتابه الخمسة، وبدأ بمثال الحج؛ الذي يعد تظاهرة رحمانية مجسدة للعلاقات الإنسانية المفعمة بالعزة والكرامة لعباد الله. ثم صلاة الجمعة؛ التي تعني في أحد معانيها الرحمة والتراحم، لما يمثله المسجد من فسحة لحرية الرأي، والتذكير بمصالح الجماعة، وقضاياها، ومشاكلها. كما تطرق المؤلف إلى بعض جوانب نظرية الأمية في القرآن. ثم تكلم عن شخصية مثلت رحمانية القرآن وديمقراطيته، وهو نبي الله محمد صلى الله عليه وسلم، بوصفه نبي الجماعة، وختم كتابه بالثورة المنشودة ليأجوج ومأجوج، وهي الوعد الإلهي الحق.

١٢. **الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية: اللورد والفلاح في صنع العالم الحديث،** بارينجتون مور، ترجمة أحمد محمود، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨م، ٦٣٩ صفحة.

يرسم بارينجتون مور في كتابه، خريطة للمسارات التاريخية التي سارت فيها دول الغرب والشرق الرئيسيّة، كي تصل إلى مرحلة المجتمع الصناعي الحديث، ويستكشف أسباب تطور بعض البلدان في العصر الحديث كديمقراطيات، بينما تطور البعض الآخر كدكتاتوريات فاشية أو شيوعية. كما يبحث في الأدوار السياسية التي قامت بها الطبقات العليا المالكة للأراضي، وطبقة الفلاحين، بوصفها مجتمعات زراعية تطورت إلى مجتمعات صناعية حديثة. يتكون الكتاب من ثلاثة أبواب، تتوزع فيها تسعة فصول، تحمل العناوين التالية: إنجلترا وإسهامات العنف في التحول التدريجي، التطور

والثورة في فرنسا، الحرب الأهلية الأمريكية: آخر الثورات الرأسمالية، انهيار الصين الإمبريالية وأصول المتغير الشيوعي، الفاشية الآسيوية: اليابان، الديمقراطية في آسيا: الهند وثمن التغيير السلمي، السبيل الديمقراطي إلى المجتمع الحديث، الثورة من أعلى والفاشية، الفلاحون والثورة.

13. *Islam and the Orientalist World-System (Political Economy of the World-System Annuals)*, Khaldoun Samman (Editor), Mazhar Al-Zo'by (Editor), Paradigm Publishers (September 30, 2008), 248 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإسلام ونظام العالم المستشرق (الاقتصاد السياسي لحوليات النظام العالمي)**". يسعى خلدون سمان، أستاذ علم الاجتماع في جامعة مكالستر في مينيسوتا، ومظهر الزعبي أستاذ الدراسات العالمية والإنسانيات في جامعة زايد، في كتابهما إلى تقديم فهم أدق للإسلام، ودور المجتمعات الإسلاميّة، وعلاقاتها بالثّقافة العالميّة، والحقائق الاقتصاديّة. ويتحدّى الكتاب التوجه الحالي، الذي ينظر إلى الإسلام بوصفه نظاماً ثقافيّاً يقع خارج العصرية، ويصف المؤلّفان هذا الاتّجاه بأنه جزء من الخطاب العنصريّ غير المدرك لحقائق الإسلام المعاصر. فالمجتمعات الإسلاميّة اليوم هي منتجات النظام الرّأسماليّ العالميّ، ولا يمكن فهمها منفصلة عن القوى التي تحكم هذا النظام العالمي. وعرض المؤلّفان صورة دقيقة عن المجتمعات الإسلامية اليوم، متحديان بقوّة فكرة أن الإسلام ليس جزءاً من النظام العالميّ الحديث، أو أنه ليس متأثراً به كثيراً.

14. *Challenging the New Orientalism: Dissenting Essays on the "War Against Islam"*, M.Shahid Alam, Islamic Publications International (January 1, 2007), 272 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**تحدي الاستشراق الجديد: مقالات معارضة حول "الحرب على الإسلام"**".تطور عبر العقود السابقة شكل جديد من الاستشراق الذي

أظهر الإسلام عدواً للغرب، وظهر الإسلام السياسي، ومعارضته للهيمنة الغربية على العالم الإسلامي، بوصفه دليلاً على الكره العميق لكل ما هو غربي. وبالتالي؛ فقد دعا المستشرقون الجدد إلى إصلاح شامل بما فيها تغيير الأنظمة السياسية، والحروب، وفرض الديمقراطية على المجتمعات الإسلامية، وحذروا من أن أي انسحاب غربي من هذا التحدي، يعني أن الإسلاميين- بالتأكيد- سيحصلون على القوة التي تدمر الغرب. ويناقش مؤلف الكتاب افتراضات المستشرقين الجدد حول الإسلام؛ من أنه دين غير قابل للتغيير، ويعارض القيم الغربية، وغير قادر على التكيف مع العالم الحديث. متهماً إياهم بالترويج لتقبّل الإمبريالية الأمريكية والإسرائيلية المدفوعة نحو العالم الإسلامي تحت مسميات الضرورات الأمنية، والمهمات الحضارية، وبسوق ادعاءات مبنية على التحيز والتفسير غير الدقيق للتاريخ. و يرى المؤلف أن إسرائيل هي قوة أفقدت التوازن للمنطقة؛ إذ يعتمد بقاؤها عبر تحويل الصراع الغربي الإسلامي إلى حرب طاحنة. وليس مستغرباً -حسب تعبيره- أن كثيراً من المستشرقين هم من الموالين لإسرائيل.

15. *Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism*, Ibn Warraq, Prometheus Books (October 23, 2007), 500 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الدفاع عن الغرب: نقد استشراق إدوارد سعيد**". ينتقد المؤلف في كتابه هذا أحد أعمال إدوارد سعيد الشهيرة، والمسمّى "الاستشراق"؛ هذا الكتاب الذي لاقى لمدة ثلاثة عقود، الكثير من التقدير والتعليق، وترجم إلى أكثر من خمسة عشرة لغة، وكانت أطروحة سعيد الأساسية؛ أن الصورة الغربية للشرق كانت متحيزة بشدة بسبب الاستعمار والعنصرية، وأكثر من قرنين من الاستغلال الغربي السياسي للمنطقة. وكان هذا الرأي "الجدلي" لسعيد سبباً في أن يعيد الغرب نظرته حول الثقافات الشرقية. ويرى المؤلف أن أفكار سعيد عن الغرب هي خاطئة، ويتهم سعيد بإساءة تفسير كثير من أعمال المفكرين والعلماء الغربيين، وبإساءة عرض الحضارة الغربية بشكل كامل، كما ينتقد سعيد في عدم استخدامه مناهج البحث

العلمي الملائمة، والمناقشات غير المترابطة، والفهم التاريخي الناقص، وغيرها من الانتقادات في مجالات عدة. ووضع المؤلف في نهاية كتابه ملحقاً يعيد النظر في أهمية أعمال المستشرقين في القرنين الثامن والتاسع عشر، الذين تأثرت سمعتهم بسبب كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق".

16. *Islam in the British Broadsheets: The Impact of Orientalism on Representations of Islam in the British Press*, Elzain Elgamri, Ithaca Press (15 Sep 2008), 240 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإسلام في الصحف البريطانية: تأثير الاستشراق على صور الإسلام في الإعلام البريطاني**". تأثرت صورة الإسلام بوصفه ديناً عنيفاً ومعادياً للغرب، وسيطرت هذه الصورة في وسائل الإعلام العالمية، منذ فتوى آية الله الخميني ضد سلمان رشدي، إلى تطرف حركة طالبان، وهجمات الحادي عشر من سبتمبر. ويحاول المؤلف دحض هذه التّعميمات، آخذاً في الاعتبار مقالات المستشرقين المشروطة تاريخيًّا، بالعلاقة المنقسمة بين الإسلام والغرب، وبتدمير كل ما ورد حقيقة في الصحافة البريطانيّة الموضوعية. ويرى المؤلف أن ما تمّت تغطيته في الصحافة هو في الواقع جزء بسيط وناقص، لوضع أكثر تعقيداً بكثير. يرى المؤلف أن الأحداث المشار إليها سالفاً، قد تم عرضها في وسائل الإعلام، بوصفها "نموذجاً أصلياً" للإسلام، بينما- في حقيقة الأمر- لا يوجد هناك إسلام مركزي واحد؛ وبالتالي، فليس هناك مجتمع إسلامي واحد وثابت. واستنتج المؤلف أن الإسلام والمجتمعات الإسلامية ليسا مُكَرَّسَين لمهام المواجهة، والعنف، والإرهاب، والعداء لكل ما هو غربي؛ ولكن الإسلام والمجتمعات الإسلامية مختلفة جداً في اتجاهاتهم السياسية والدينية.

17. *American Orientalism: The United States and the Middle East since 1945*, Douglas Little, The University of North Carolina Press (March 3, 2008), 464 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الاستشراق الأمريكي: الولايات المتحدة والشرق الأوسط منذ عام ١٩٤٥**". يعتمد هذا الكتاب على بحث طويل ومعمق لتاريخ العلاقات الأمريكية الشرق أوسطية، ويقدم أسئلة مثيرة حول هذا التاريخ، ويلقي الضوء بتركيز كبير على أحداث ٩/١١، وعلى الستين سنة الماضية من المواجهة الأمريكية مع الشرق الأوسط. والفكرة الرئيسية التي يركز عليها أستاذ التاريخ في جامعة كلارك "دوغلاس ليتيل" هي؛ التعقيد، وأحياناً التوجهات والاهتمامات المتضاربة، التي حددت سياسة الولايات المتحدة في المنطقة. ويرجع ليتل أسباب إعاقة النشاط السياسي الأمريكي في المنطقة إلى سوء الفهم العميق للثقافة الشرق أوسطية، مما تسبب في نتائج سلبية غير مقصودة وغير متوقعة للولايات المتحدة. وركز المؤلف عبر فصول كتابه التسعة على عواقب ظهور النفط في المنطقة، واستمرار النماذج العنصرية والثقافية (سواء المعادية للسامية أو المعادية للإسلام)، وأهمية إسرائيل في السياسة الخارجية الأمريكية. ثم وضع التساؤل المهم؛ فيما إذا كانت السلطة والثروة قد قدمت لأمريكا المرجعية الأخلاقية اللازمة للسيطرة على الشرق الأوسط؟!

18. *German Orientalism: The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945 (Culture and Civilization in the Middle East)*, Ursula Wokoec, Routledge; 1 edition (May 31, 2009), 320pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الاستشراق الألماني: دراسة الشرق الأوسط والإسلام من ١٨٠٠ الى ١٩٤٥ (الثقافة والحضارة في الشرق الأوسط)**". كانت الجامعات الألمانية في طليعة مقدمي المنح التعليمية في الدراسات الاستشراقية، خلال القرن التاسع

عشر ومنتصف القرن العشرين. ويقدم هذا الكتاب تاريخاً مفصلاً عن تطور الاستشراق، بالاعتماد على مسح شامل لآلاف المنشورات الألمانية عن الشرق الأوسط في تلك الفترة. وبعد أن تستعرض بدائل النظر إلى الاستشراق بوصفه هواية فكرية محضة، أو كونه وظيفة سياسية. تقوم المؤلفة– وهي باحثة ومدرّسة لتاريخ الشرق الأوسط في الجامعة العبرية في القدس، وجامعة بن غوريون– بتتبع التطورات التي طرأت على هذا النوع من المعرفة بوصفه مهنة. وتناقش العلاقة المتبادلة بين خيارات البحث، والفرص الوظيفية، في الجامعات الألمانية، متفحصة تاريخ هذا الفرع من المعرفة في إطار العلوم الإنسانيّة. يحتوي الكتاب على ثمانية فصول تتحدث عن مجالات العمل في الجامعة، والكتابات عن الشرق الأوسط وكتابها، ونشأة الدراسات الاستشراقية الحديثة، وغيرها من الموضوعات.

19. *Reading Orientalism: Said and the Unsaid*, *Daniel Martin Varisco, Daniel Martin Varisco*, University of Washington Press, November 2007, 501 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**قراءة الاستشراق: ما لم يقله سعيد**". يبقى إدوارد سعيد أحد أبرز النقاد والمفكرين المؤثرين في وقتنا الحالي، الذي حصل على شهرة واسعة نتيجة مجموعة من أعماله المتنوعة، وأبرزها كتاب "الاستشراق" عام ١٩٧٨. ويضع "دنيال مارتن فاريسكو"– أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة ***Hofstra***– في كتابه هذا تأريخاً فكريّا لمجمل النقاشات التي تناولت كتاب سعيد "الاستشراق"، مستعيناً بأكثر من ٦٠٠ مادّة ببليوغرافيّة، ويبرز فاريسكو في كتابه ردود الأفعال بين المفكرين العرب والأوروبيين على وجه الخصوص، ويحلل الكم الهائل من التعليقات التي سببها الكتاب في مجالات الدّراسات الشّرقيّة، والدّراسات الأدبيّة والثّقافيّة، والتّاريخ، والعلوم السّياسيّة، والأنثروبولوجيا.

20. *Muslim American Youth: Understanding Hyphenated Identities through Multiple Methods (Qualitative Studies in Psychology)*, Selcuk Sirin, Michelle Fine, NYU Press (July 12, 2008), 304 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الشباب الأمريكي المسلم: فَهم الهُويّات المتصلة من خلال طرق متنوعة**". أصبحت تربية أبناء المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية مهمّة، وفيها الكثير من التحدي والصعوبات، لا سيما، منذ هجمات ٩/١١، وما تلاها من الحرب على الإرهاب. فهم يواجهون ثقافة شعبية تنظر إلى الرجال المسلمين بوصفهم إرهابيين، وإلى النساء المسلمات على أنهن مضطهدات، فتلاحقهم نظرات الريبة والشك أينما ذهبوا. وفي ضوء ازدياد أهمية التفاصيل الكمية والنوعية، يقدم المؤلفان في كتابهما هذا مجموعة من القصص المحزنة والمضحكة، لمجموعة من الشباب الأمريكي المسلم، الذين وجدوا أنفسهم يحملون هموم النزاعات العالمية على ظهورهم، وفي حقائبهم. ويقدم الكتاب إطاراً مفاهيمياً نقدياً للمساعدة في فهم مراحل تشكل هوية المسلمين الأمريكان، هذا الإطار الذي يُمكن تطبيقه –أيضاً– على مجموعات أخرى من الجماعات المهمّشة والمهاجرة، من خلال طرق تحليل البيانات الإبداعي، الذي يخلط ببراعة بين مجموعة من الطرق مثل: رسومات الشباب، والمقابلات المعمقة، ومجموعات النقاش، وعناصر المسوح الثقافية الحساسة.

21. *Marching Toward Hell: America and Islam After Iraq*, Michael Scheuer, Free Press (February 10, 2009), 384 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**السّير نحو الهاوية: أمريكا والإسلام بعد العراق**". يرى "مايكل ستشيوار" في هذا الكتاب، أن الحرب الأمريكية على العراق، شكلت عقبة كأداء أمام الحرب على الإرهاب، وجعلت من عدو الولايات المتحدة، أكثر قوة وتهديداً جيوبوليتيكيا، بطريقة مؤذية للمصالح الأمريكية وشؤونها الأمنية. وهكذا ينتقد

المؤلف- وهو محلل سابق في وكالة الاستخبارات الأمريكية- إدارة الرئيس الأمريكي جورج بوش، في غزوه للعراق في حرب استنزفت القوات الأمريكية ووفرت للقاعدة نجاحاً لم يكن من الممكن تحقيقه بنفسها. ويحذر من أن السياسة الخارجية الأمريكية أصبحت لعبة بيد ابن لادن، وأن الفوضى التي تعم العراق، قد وفرت لجماعة القاعدة، وحلفاءها الفرصة لتنفيذ عملياتها عبر حدود بعض الدول، التي كان من الصعب الوصول إليها سابقاً. وهكذا حرص المؤلف بعد إجابته على سؤالَيْ: أين الخطأ؟ وكيف يمكن إصلاحه؟ على اقتراح خطة علاج للضرر الذي حدث فعلياً، وإرجاع الاستراتيجية الأمريكية إلى مسارها الصحيح؛ إذ أورد مجموعة من التوصيات الموجعة، يطالب فيها بتحويل أمريكا في وجهات نظرها الأيديولوجية والعسكرية والسياسية، وإطلاق حملة جديدة قاسية ضد الإرهاب.

22. *European Perceptions of Islam and America from Saladin to George W. Bush: Europe's Fragile Ego Uncovered*, Peter O'Brien, Palgrave Macmillan (December 23, 2008), 240 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**التصورات الأوروبية للإسلام وأمريكا من صلاح الدين إلى جورج دبليو بوش: كشف هوية أوروبا الهشة**". قدم أوبراين في كتابه هذا مساهمة كبيرة للعالم والتاريخ الأوروبي، من خلال مساعدة القارئ في فهم طبيعة الهوية الأوروبية، كما لم يتم فهمها في الألفية الماضية. وذلك من خلال دراسته للكتابات الأوروبية التي تناولت ما عرف على أنهما خصمين لأوروبا- عبر فترات تاريخية طويلة- وهما: الحضارة الإسلامية ما بين الحروب الصليبية الأولى عام ١٠٩٥، وآخر عهد الخلافة العثمانية في عام ١٦٨٣، والولايات المتحدة الأمريكية منذ الاستقلال عام ١٧٧٦، إلى وقتنا الحالي. وقام بتفحّص آراء العلماء الأوروبيين وافتراضاتهم ونظرتهم إلى الحضارات العالمية الأخرى. وخرج المؤلف باستنتاج مثير وهو: أن الإحساس بالضآلة وضعف الثقة بالنفس، قد لعبا دوراً مهماً في تشكيل الهوية الأوروبية. يتكون

الكتاب من ثلاثة أقسام، القسم الأول بعنوان: البحث عن مركزية أوروبية موضوعية. أما القسم الثاني فيتكون من فصلين هما: اكتشاف التفوق الإسلامي (١٠٩٥ – ١٤٥٣)، تباطؤ التفوق الآسيوي (١٤٥٣ – ١٧٧٦). أما القسم الثالث فيتكون من ثلاثة فصول هي: الثورة الأمريكية الحقيقية (١٧٧٦ – ١٨٢٠)، والسيادة الأمريكية (١٨٢٠ – ١٩١٨)، وأمريكا العالم (١٩١٨ – الوقت الحالي).

23. *Islam: To Reform or to Subvert?*, Mohammed Arkoun, Saqi Books (January 1, 2007), 326 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإسلام: إما الإصلاح أو الإفساد**". يدعو أركون في كتابه إلى أهمية دراسة السياقات السياسية والاجتماعية التي تطور خلالها الإسلام، ساعياً وراء تطوير "ابستمولوجيا تاريخية" خاصة بالإسلام. ويمثل هذا الكتاب مراجعة للمخطط التاريخي للإسلام، بالاعتماد على التحليل التاريخي، والاجتماعي، والنفسي، والأنثروبولوجي. كل ذلك ليوفر إضافة نادرة في دراسة تطور الفكر الإسلامي. وقد اهتم أركون بتتبع التفسيرات القديمة للإسلام، التي لم تستوعبها المظاهر الأصولية التي نراها اليوم. ولا يدعو أركون إلى أكثر من إعادة كتابة تاريخ الفكر الإسلامي، آخذاً بعين الاعتبار الكتابات والثقافات العرقية. يتكون الكتاب من ثمانية فصول، ومن أهم عناوينها: التفكير فيما لم يُفَكّر به في الفِكر الإسلامي المعاصر، السلطة والقوة في الفكر الإسلامي، الحالة المعرفية والوظيفة المعيارية للوحي: القرآن كمثال، دور القانون والمجتمع المدني في السياقات الإسلامية.

24. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari`a,* Abd Allah Naim, Abdullahi Ahmed An-Naim, Triliteral, March *2008, 336 pages.*

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإسلام والدولة العلمانية: نقاش حول مستقبل الشريعة**". يطرح الكتاب سؤالاً مفاده: ما هو موقع الشريعة الإسلامية في المجتمعات

ذات الأغلبية المسلمة في العالم؟ ويرى مؤلف الكتاب، والناشط في حقوق الإنسان، أن التطبيق الجبري للشريعة من خلال الدولة، هو أمر يخالف تعاليم القرآن الداعي إلى الدخول الطوعي في الإسلام، فكما يجب أن تكون الدولة آمنة من سوء استعمال السلطة الدينية؛ فعلى الشريعة أن تكون محرّرة من سيطرة الدولة. ويجب أن تكون سياسات الدولة وتشريعاتها، مبنية على أسباب مدنية يمكن التعامل معها من قبل السكان، مهما كانت دياناتهم. ويبين المؤلف أن الإسلام والدولة كانا مفصولين بشكل طبيعي خلال التاريخ الإسلامي، مؤكداً على أن انسجام أفكار حقوق الإنسان والمواطنة مع الأسس والقواعد الإسلامية. وهو بهذا يقترح فكرة "دولة إسلامية"، مبنية على الأفكار الأوروبية للدولة والقانون، وليس على الشريعة والتقاليد الإسلامية.
يحتوي الكتاب على مقدمة بعنوان: لماذا يحتاج المسلمين دول علمانية؟ وخمسة فصول تحمل العناوين التالية: الإسلام والدولة والسياسات في منظور تاريخي، الدستورانية وحقوق الإنسان والمواطنة، الهند: علمانية الدولة والعنف الطائفي، تركيا: تناقضات العلمانية المتسلطة، إندونيسيا: حقائق التنوع وفرص التعدد الوظيفي.

25. *The Fall and Rise of the Islamic State,* Noah Feldman, Princeton University Press, March 2008, 189 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**نهوض الدولة الإسلامية وسقوطها** ". يقدم "فيلدمان" تفاصيل حول خلفيات الدعوات الشعبية المتزايدة في إقامة الشريعة الإسلامية في العالم الإسلاميّ الحديث، التي تنظر إليها القوى الغربية على أنها تهديد للديمقراطية. هذه الشعبية- رغم قسوة بعض بنودها وصرامتها - جعلت الحركات الإسلامية تنجح في الانتخابات، ومبرراً يستخدمه الإرهابيون لتبرير جرائمهم! الأمر الذي يطرح التساؤلات حول السبب في الشعبية الكبيرة للشريعة بين المسلمين المتحمسين لتطبيقها؟ وإمكانية نجاح قيام الدولة الإسلامية؟ ويكشف فيلدمان- مع معرض إجابته على هذين السؤالين- كيف حكم الدستور الإسلامي (الكلاسيكي) لفترة طويلة، وكيف أنه ما

زال دستوراً شرعياً متوازناً مع القانون، وكيف أن هذا التوازن بين القوى، قد دمر أخيراً بسبب الإصلاحات غير المكتملة- بطريقة مأساوية- في العصر الحديث. والنتيجة التي وصل اليها المؤلف؛ أن السلطة التّنفيذيّة في الدولة الإسلامية يمكن أن توفّر العدالة السّياسيّة والقانونيّة إلى مسلمي اليوم، شرط ظهور مؤسّسات جديدة تعيد التوازن الدّستوريّ بين القوى. وهكذا، يقدم الكتاب تأريخاً للدستور الإسلامي التقليدي، منذ بدايته النبيلة، وانحداره، إلى وعود تجديده التي ينتظرها المسلمون والغربيون على حد سواء.

26. *A Deadly Misunderstanding: A Congressman's Quest to Bridge the Muslim-Christian Divide*, Mark *D.* Siljander, Harper-Collins Publishers, October 2008, 260pp.

عنوان الكتاب بالعربية: "**سوء فهم قاتل: سعي عضو الكونجرس لتجسير الانقسام الإسلامي المسيحي**". بدأ "سلجاندر"- عضو الكونجرس السابق- سيرته مسيحياً بروستانتياً متحمساً، أُقنعَ بأن القرآن ما هو إلا "عمل الشيطان". وفي سيرته المروية في هذا الكتاب يعيد سيلجاندر النظر في "نموذجه الصراعي"؛ بعد اكتشافه أن الكثير مما تعلمه عن دينه ليس له مكان في الإنجيل، وأن النصوص المسيحية والدين الإسلامي منسجمان مع بعضهما البعض بشكل مدهش، عند دراستهما بلغتيهما الأصليتان. وهكذا فإن نقاشه الديني في هذا الكتاب مبني بشكل كامل تقريباً على دراسة الكتب الدينية الإسلامية والمسيحية، التي كرّس حياته من أجل البحث عن أرضية مشتركة بين العالمين المسيحي والمسلم من خلال كتبهما الأصلية، ومن خلال مقابلة قائمة طويلة من القيادات السياسية والدينية من الطرفين. والنتيجة هي قصة انجذاب ألهمت وفاجأت الكثير، ودعا بناء عليها إلى بناء علاقات الصداقة مع من كنت تظن أنك تكرههم، وأن الأمر برأيه في غاية الضرورة والبساطة.

27. *Islamism in the Shadow of al-Qaeda*, François Burgat (Author), Patrick Hutchinson (Translator), University of Texas Press (November 1, 2008), 212 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإسلام السياسي في زمن القاعدة**"، وهو بالأصل كتاب صادر بالفرنسية بعنوان: (*L'Islamisme à l'heure d'Al-Qaïda*) عام ٢٠٠٥، وتمت ترجمته إلى العربية ونشرته دار قدمس عام ٢٠٠٧. يتكون الكتاب من أثني عشر فصلاً، يتحدث الأول عن آلية الخروج من مأزق "الحرب الشاملة على الإرهاب". ويتحدث الفصل الثاني عن "الأصول الهُوياتية للعودة إلى المعجم الإسلامي". ويتناول الفصل الثالث الفترات الزمنية الثلاث التي انتشرت خلالها تعبئة الإسلام السياسي خلال القرن الماضي. وفي الفصول الرابع والخامس والسادس، يتحدث عن الخصومات القومية، والخصوصيات الوطنية، وظواهر تعدد القوميات في الساحة الإسلامية، مستشهداً بالحالة في كل من: اليمن والمملكة العربية السعودية. ويناقش الفصل السابع دوافع ظهور الراديكالية الإسلامية، التي هي أصل ظهور "القاعدة"، في بعديها التعصبي والسياسي. وفي الفصل الثامن يتناول أربعة شخصيات تمثل طبيعة هذا التحول الراديكالي من سيد قطب إلى محمد عطا (المنفذ لهجمات ١١ أيلول). ويدعو المؤلف في الفصل التاسع، إلى تجاوز عقبات المخاوف، وسوء التفاهم الموروث من الماضي الاستعماري، عند دراسة ظاهرة الإسلام السياسي. أما الفصل العاشر فيتحدث عن غطرسة القوة والإصلاحات المفروضة: أوهام الرد الغربي على الإسلام السياسي. والفصل الحادي عشر عبارة عن خاتمة، يناقش فيها المؤلف إذا ما كان هناك سلاح مطلق للقضاء على الإرهاب. والفصل الثاني عشر عبارة عن ملحق، يتحدث عن الإسلاميين في نظر الغرب.

28. *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, Sami Zubaida, I. B. Tauris; Revised and Updated edition (March 17, 2009), 224 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإسلام: شعب ودولة: أفكار وحركات سياسية في الشرق الأوسط**". أبرزت السياسات الإسلامية الحديثة في الشرق الأوسط أسئلة مهمة حول المجتمع، والسياسات، والثقافة. ووضعت تحدياً أمام الطرق النظرية الرئيسية في العلوم الاجتماعية، من الماركسية، إلى نظرية التحديث، وأعطت بعض الصدقية لفكرة أن العالم الإسلامي يتميز عن أوروبا، وأنه يسير وفقاً لمنحى خاص من التطور والتنمية المستقى من تاريخه وثقافته. وقام سامي زبيدة في كتابه هذا، بدراسة هذه الأفكار المتنوعة لصالح علم الاجتماع السياسي العام، القادر على التعامل مع الشخصيات التاريخية والثقافية للمجتمعات، والأوضاع في المنطقة. ويرى المؤلف أنه بدلاً من إحياء الأفكار والمؤسسات التاريخية، فإن التطورات السياسية والاجتماعية الحالية في العالم الإسلامي هي- حقيقة- ظواهر حديثة وفريدة تستحق الاهتمام.

استكتاب

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: رؤية معرفية ومنهجية

حلقة دراسية ينظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع أزهر البقاع

لبنان: السبت والأحد ٧-٨ جمادى الأولى ١٤٣٠هـ الموافق ٢-٣ مايو ٢٠٠٩م

أولاً: فكرة الحلقة

يؤثر عن الإمام محمد عبده أنه، خلال زيارته الثانية لتونس سنة ١٩٠٣م، وصف محمد الطاهر ابن عاشور بأنه "سفير الدعوة الإصلاحية في تونس"، وهو بعدُ ما يزال في مقتبل حياته المهنية وبداية مسيرته الفكرية والعلمية. وقد صدَّقت الأيامُ تلك الفراسةَ من شيخ حركة الإصلاح في مصر وبلاد العروبة. فقد برز الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بوصفه أبرز علماء الإصلاح ومفكريه في تونس في القرن الرابع عشر الهجري/العشرين الميلادي دون منازع. وكذلك احتل ابن عاشور مكانه بكل جدارة ضمن كوكبة العلماء والمفكرين المصلحين في البلاد العربية والعالم الإسلامي، الذين ما تزال آثارهم تشهد على مدى تشبعهم فكرة الإصلاح، وأعمالهم تستدعي مزيدًا من اهتمام الدارسين وعناية الباحثين، لما تمثله من وعي للتحديات التي تواجه الفكر الإسلامي، وما تحتوي من اجتهادات أصيلة، وآراء جريئة في مجالات شتى من مجالات المعرفة الإسلامية، سواء ما تعلق منها بعلوم المقاصد أو بعلوم الوسائل.

وقد استطاع ابن عاشور أن يستوعب ويهضم -بقدرة نقدية فائقة- الأبعاد والتوجهات المختلفة في مدارس الفكر والفقه الإسلامي، وأن يضيف إلى تراث سابقيه أنظاراً وأفكارًا ناضجة، وتحقيقات واستدراكات بديعة في حقول معرفية متنوعية، في: اللغة والأدب، والبلاغة والبيان، والفقه والأصول، والعقيدة والكلام، والتفسير والسُّنة، والفكر والفلسفة. وفي كل ذلك احتلت مقولة المقاصد مكان المحور أو البوصلة التي

كانت توجه تفكيره، وتقود مسيرته في سائر إسهاماته العلمية والفكرية الكثيرة والمتنوعة، التي تشهد على معرفته الموسوعية الغزيرة.

ولم تقتصر إسهامات ابن عاشور على المجال العلمي والفكري؛ بحثاً وتأليفاً وتدريساً، بل لقد خاض غمار السعي للإصلاح؛ عملاً وتطبيقاً في مجالات: الإفتاء، والقضاء، والإدارة التعليمية، والتخطيط التربوي، من خلال توليه مشيخة جامع الزيتونة وفروعه، ليصطدم في ذلك بعوائق وعراقيل، لم يكن واضعوها أو المتمسكون بها ليرضَوا عن النهج الإصلاحي الذي سلكه ابن عاشور، ذلك النهج الذي يروم تحقيقَ معادلة متوازنة بين الأصالة والمعاصرة في حياة المسلمين؛ أفرادًا وجماعات.

وعلى الرغم من أن العقدين المنصرمين شهدا اهتماماً متزايداً بتراث ابن عاشور وفكره، تجسّد في النمو الملحوظ للدراسات الجامعية وغير الجامعية حول عدة جوانب من فكره، إلا أن ما كتب حوله حتى الآن يكاد لا يفي بمعشار ما يستحقه تراثه الغزير والمتنوع، كما أن جوانب غير قليلة لفكره ما زالت خارج دائرة اهتمام من اهتم به من الدارسين والباحثين. ولذلك جاء مشروع هذه الندوة أو الحلقة الدراسية؛ لحفز المهتمين بمصائر الفكر الإسلامي في العصر الحديث، ليولوا هذا العلَم الكبير من أعلام الأمة ما هو جدير به من البحث المنهجي للأبعاد المختلفة لتراثه الفكري والعلمي؛ ربطًا للجيل الحالي والأجيال القادمة من مثقفي الأمة، برموز حركة الإصلاح والتجديد عبر مراحلها المختلفة.

ثانياً: أهداف الحلقة

فما هي سمات المنهج الإصلاحي عند ابن عاشور؟ وما هي الأبعاد المعرفية والمنهجية لتراثه الفكري؟ وما الإشكاليات الرئيسة التي وجهت تفكيره ودارت حولها تآليفه وكتاباته؟ وما الذي يميز إسهاماته الفكرية في سياق الفكر الإسلامي المعاصر؟ وما الإجابات التي يمكن لفكره أن يقدمها للقضايا التي تشغل العقل المسلم في الوقت

الحاضر؟ وما الدروس التي يمكن أن تُستفاد من الجهد الإصلاحي لابن عاشور بالنسبة لهموم الإصلاح الراهنة، وخاصة في مجال التربية والتعليم؟

هذه جملة من القضايا والأسئلة -وربما هناك قضايا وأسئلة أخرى غيرها- تهدف الحلقة الدراسية المزمع تخصيصها للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور إلى معالجتها، ومحاولة الإجابة عنها، في إطار جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي من أجل إبراز معالم التجديد والإصلاح في حياة الأمة، ودعم مساعي الاجتهاد الأصيل في إطار من التفاعل الإيجابي في العقل المسلم، بين مقررات الوحي الراسخة، وقيمه الخالدة، وأصوله الثابتة من جهة، ومجريات الواقع المتجددة، ومطالبه ونوازله المتغيرة، وتحدياته المتكاثرة من جهة أخرى.

ثالثاً: محاور الحلقة

١. الأبعاد العلمية والمعرفية في تراث ابن عاشور: الشمول والتنوع في تكوينه العلمي واهتماماته الفكرية، انفتاحه على التيارات والمدارس المختلفة للفكر الإسلامي، روافد فكره النقدي (الفقه والأصول، علم الكلام بتوجهاته المختلفة، الفلسفة الإسلامية، علوم اللغة والبيان، الأدب والنقد الأدبي، إلخ).

٢. الجوانب المنهجية في التراث العلمي لابن عاشور: تفسير القرآن وإشكالية التأويل بين القديم والحديث، مستويات الدلالة اللغوية والعلوم الطبيعية والاجتماعية وموقعها في العملية التأويلية، تعدد القراءات القرآنية وأثرها في التنوع الدلالي للخطاب القرآني.

٣. المقاصد بوصفها موضوعًا محوريًّا في فكر ابن عاشور: المقاصد في الفقه والأصول، المقاصد في تفسير القرآن وفهم السُّنة النبوية، المقاصد في علمي البلاغة والبيان.

٤. الإصلاح والتجديد وخصائصهما المنهجية عند ابن عاشور: البعد التأصيلي في فكر ابن عاشور، النقد المنهجي للعلوم الإسلامية ومناهج التعليم، الانفتاح الفكري والاتجاه التقريبي/التوحيدي عند ابن عاشور، مجالات الإصلاح ومسالك التجديد.

٥. جهود ابن عاشور العملية في ميدان الإصلاح: الفتوى والقضاء والتعاطي مع واقع الناس ومشكلاتهم، الإصلاح الإداري والمؤسسي للزيتونة وفروعها، الإصلاح التربوي وإصلاح مناهج التعليم وتجديدها في الزيتونة.

٦. موقع الشيخ محمد ابن عاشور في الفكر الإسلامي الحديث: ابن عاشور وتقاطع تيارات الإصلاح وأطروحاته في الساحة الإسلامية، ابن عاشور وحركات الصحوة الإسلامية المعاصرة، ابن عاشور بين عالَمين وعهدين: عالم التقليد والحداثة، وعهد الاستعمار والاستقلال، الآخر/المخالف في فكر ابن عاشور.

رابعاً: مواصفات البحوث المطلوبة للحلقة الدراسية

١. يتصف البحث بما هو متعارف عليه من التحديد الدقيق للموضوع، والأصالة العلمية، والمنهجية الواضحة، والتوثيق الكامل للمراجع والمصادر في مواقعها في صلب البحث، وليس على شكل قائمة ببليوغرافية.

٢. يتضمن البحث تحليلاً ناقداً وتقويماً أميناً للحالة الراهنة لموضوع البحث، ويستوعب المصادر التراثية والمعاصرة المتنوعة، بما في ذلك الدوريات العلمية، والأطروحات الجامعية، والكتب المنهجية، وبحوث المؤتمرات، والندوات العلمية.

٣. يضع الباحث **مقدمة** للبحث تتضمن الهدف المحدد من بحثه، وعلاقته بمحاور ورقة العمل وموقعه منها، والمنهجية التي سيستخدمها في البحث، وأهمية موضوع البحث. ويضع كذلك **خاتمة** تحدد الأفكار الجديدة التي استطاع البحث أن يسهم بها، ويصوغ أهم نتائج البحث والأسئلة التي أثارها، وتحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة والتوصيات التي يراها الباحث.

٤. يكون حجم البحث حوالي عشرة آلاف كلمة.

٥. يرسل ملخص البحث بحيث يتضمن: العنوان، والهدف الأساسي وأهم الأفكار والقضايا التي يتضمنها البحث ونتائجه، وذلك في حدود ألف كلمة، في موعد أقصاه ١/١٢/٢٠٠٨م.

٦. يرسل البحث بواسطة البريد الالكتروني في موعد لا يتجاوز ١/٣/٢٠٠٩م.

٧. يخضع البحث للتحكيم العلمي، ويعلم الباحث بنتيجة التحكيم في موعد أقصاه ١/٤/٢٠٠٩م، وتدرج البحوث التي تصل بصورتها النهائية قبل يوم ١٥/٤/٢٠٠٩م في برنامج المؤتمر.

عنوان مراسلات الحلقة الدراسية:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن iiitjordan@yahoo.com

المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب لبنان eiiitl@yahoo.com

بسم الله الرحمن الرحيم

ورقة عمل حلقة دراسية بعنوان:

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد
في الفكر الإسلامي المعاصر: رؤية معرفية ومنهجية

حلقة دراسية ينظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع أزهر البقاع

لبنان: السبت والأحد ٧-٨ جمادى الأولى ١٤٣٠هـ الموافق ٢-٣ مايو ٢٠٠٩م

اسم الباحث: .... **العمل الحالي**:..
المؤهل العلمي الأعلى..
سنة الحصول عليه................................ والتخصص الدقيق فيه..
طريق الاتصال: الهاتف ....والفاكس. ....
والبريد الإلكتروني...

==============================

عنوان البحث ....

خلاصة البحث: (**في مائتين وخمسين كلمة تتضمن أهداف البحث وأهم عناصره ونتائجه**)

....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....

* **ترفق ورقة إضافية عند الحاجة**

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:
  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٨٧-٧٩)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـــ (......) نسخة اعتباراً من العدد (......) ولمدة (......) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة ....

إرسال فاتورة ....

الاسم ....

العنوان ....

....

التوقيع .... التاريخ ....

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً - للمؤسسات ١٠٠ دولار أميريكي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر:

المركز اللبناني للأبحاث والدراسات الحضارية (LCCRS)

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين – بناية كولومبيا سنتر (قسم أ) طابق رابع

بيروت – لبنان

الهاتف والفاكس: ٠٠٩٦١١٧٠٧٣٦١

أو تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

LCCRS – Bank Audi, Bechara Khoury – Beirut

Acc. No: 58280546100206201

سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ٤ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٣٠ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.